CONTENTS

NAEGELE: Johannes Chrysostomos und sein verhältnis zum Hellenismus.

KRAUSE: Zu Suidas.

BOOR: La vie anonyme de S. Gérasime.

GELZER: Josua Stylites und die damaligen kirchlichen parteien des Ostens.

JAGIC: Der weise Akyrios.

KUHN: Zum weisen Akyrios.

DRASEKE: Nikolaos von Methone.

DRASEKE: Johannes Mauropus.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
SEP - 2 1944
12752

Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus.

I. Chrysostomos im Wandel der Jahrhunderte.

Zu den gefeiertsten Vertretern der frühbyzantinischen Literatur gehört nach allgemeinem Urteil der Schriftsteller, dem eine Tübinger Dissertation erstmals eingehendere Untersuchungen über seine Stellung zur antiken Kultur und Literatur gewidmet hat. Durch sein hervorragendes kirchlich-soziales Wirken in den beiden Hauptstädten des Ostreichs zu einem Markstein an bedeutungsvoller Zeitenwende errichtet, glänzt der Name des Johannes Chrysostomos in den Annalen der Welt- und Kirchengeschichte.[1])

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts geboren[2]), genoß der Sohn einer vornehmen Patrizierfamilie Antiochiens eine sorgfältige Erziehung; ausgestattet mit den reichsten Geistesgaben wie mit ausgezeichneten Charaktereigenschaften, in der christlichen Schule seiner Vaterstadt wie im Hörsaal des Verteidigers des untergehenden Heidentums, Libanios, in der Kirche wie auf dem Forum gleich gebildet, zum Redner geboren, vereinigte der Sophistenzögling alle Vorzüge der Beredsamkeit in sich, die er bald ausschließlich in den Dienst der Interessen des Christentums stellte, und ward so durch Zusammenwirken aller günstigen Faktoren der Fürst unter den Rednern der griechischen Kirche.

Von jeher hat der durch seinen Charakter, seine weltgeschichtliche Wirksamkeit und Lebensschicksale große Antiochener, der wie kein anderer Kirchenvater in der Beredsamkeit den Angelpunkt seiner glänzenden Erhöhung und tragischen Erniedrigung hat, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und nicht am wenigsten als ein noch auf

---

1) Über die weltgeschichtliche Bedeutung des Homileten und Bischofs vgl. besonders H. Gelzer in Krumbachers Geschichte d. byzantinischen Literatur, 2. A. (1897) S. 914 ff.; Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) S. 23 ff.; Güldenpenning, Geschichte des oströmischen Kaiserreichs, (1885) S. 12 ff. 37 ff. u. a.

2) Über die Streitfrage des Geburtsjahres des Chrys. s. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique XI (1723) p. 553 ff.

Ich zitiere die Werke des Chrys. nach Bd. 1—13 der Opera s. Io. Chrysostomi in der Patrologia Graeca Mignes, XXXVII—LXIV, 1848—1862.

dem Sterbebett von seinem Meister mit Wehmut gerühmter Libaniosschüler hat er auch in der Altertumswissenschaft einen Platz verdient, freilich nicht immer erhalten. Seine Beziehungen zur Antike, an deren Grenzscheide er steht, sind kaum je untersucht worden oder haben, auf flüchtige oder einseitige Beobachtung gestützt, eine wenig stichhaltige Darstellung gefunden, trotzdem das Interesse an Person und Schriften des großen byzantinischen Metropoliten zu keiner Zeit ganz erloschen zu sein scheint. Der gelehrte Herausgeber der Gesamtwerke des Homileten, Montfaucon, hat ältere Zeugnisse über Leben und Schriften unseres Autors zusammengestellt.[1]) Weniger um diese äußerst dürftige Sammlung zu ergänzen als vielmehr unsere patristische Studie vor dem Forum der griechischen Altertumswissenschaft historisch zu rechtfertigen und zugleich einen nur skizzierten Beitrag zu dem Fortleben des Chrys. und den alten noch viel zu wenig erforschten Beziehungen von Patristik einerseits, Scholastik und Humanismus und Philologie andererseits zu geben, sei auch hier ein kurzer Überblick über Johannes Chrys. im Wandel der Jahrhunderte vorausgeschickt, ein Problem, zu dessen Lösung von der Menge einander ablösender und abschreibender alter und neuer Biographien bisher kein Beitrag zu erwarten war. Es geht daraus hervor, daß unser Kirchenschriftsteller trotz seiner fast ausschließlich kirchlich-religiösen Tätigkeit durch alle Jahrhunderte die gelehrte, auch nicht theologische Forschung beschäftigt hat.

Als unverdächtigsten ersten Zeugen, dessen Lob schon Isidor Pelusiota alle andere aufwiegen läßt[2]), trage ich kein Bedenken, den heidnischen Lehrer selbst anzuführen. In einem kaum anzufechtenden Briefe obt Libanios einen Johannes ob der Eleganz seiner Rede und hofft von dem glänzenden ersten Auftreten des Schülers, der freilich bald die Tribüne des Forums mit der Kanzel vertauschen sollte, einen Herold seines eigenen Rhetorenruhmes erhalten zu haben. Mag die Erzählung des Kirchenhistorikers Sozomenos (Hist. eccles. 8, 2; Migne P. G. 67, 1514) vielleicht zu jenen sattsam bekannten Sterbebettinterpellationen gehören oder nicht[3]), so charakterisiert doch Lehrer und Schüler treff-

1) Dessen Edition abgedruckt mit wenigen Zugaben von Migne P. G. 47—64. Kritik derselben bei Bardenhewer, Patrologie, 2. A. (1901) S. 302.

2) S. Chrys. opp. 13, 107: *Τοῦ καταπληχθῆναι οὔ φημι τοὺς ἄλλους· μικρὸν γὰρ ἴσως τοῖς πολλοῖς τοῦτο, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν Λιβάνιον τὸν ἐπ' εὐγλωττίᾳ παρὰ πᾶσι βεβοημένον.* Vgl. Libanii epist. n. 1576 p. 714 ed. Wolf, dazu Tillemonts Exkurs Mém. 12, 355 n. III.

3) Vgl. Sievers, Leben des Libanius (1868) S. 203. Allein steht mit seiner Kritik dieses Diktums Steffens, S. Chrysostom, his life and times 1872 p. 13: it did not immediately appear that the learned advocate of Paganism was nourishing a traitor!

lich die Äußerung des sterbenden Libanios: ... *ἀγαθὸς τὸν βίον, λέγειν τε καὶ πείθειν δεινὸς· καὶ τοὺς κατ' αὐτῶν ὑπερβάλλων ῥήτορας, ὡς καὶ Λιβάνιος ὁ Σύρος σοφιστὴς ἐμαρτύρησεν· ἡνίκα γὰρ ἔμελλε τελευτᾶν πυνθανομένων τῶν ἐπιτηδείων, τίς ἀντὶ αὐτοῦ ἔσται, λέγεται Ἰωάννην εἰπεῖν, εἰ μὴ χριστιανοὶ τοῦτον ἐσύλησαν.* Der älteste christliche Literarhistoriker Hieronymus[1]) widmet dem neuaufgehenden Stern der orientalischen Kirche bereits ein kurzes Kapitel am Schluß seines Buches de viris illustribus, c. 129: Iohannes, Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emeseni Diodorique sectator, multa componere dicitur, de quibus *περὶ ἱερωσύνης* tantum legi. Dessen Kürze, vermutlich eine Inspiration feindseliger Zurückhaltung[2]), ergänzen durch gerechtes Lob seine Fortsetzer, so Gennadius (de vir. ill. c. 30 ed. Richardson S. 72): Iohannes, Constantinopolitanus episcopus, admirandae scientiae vir et vita ac sanctitate in omnibus imitandus, scripsit multa et valde necessaria omnibus ad divina properantibus praemia; e quibus sunt illa: de compunctione liber unus, neminem posse laedi nisi a se ipso; in laudem beati Pauli apostoli volumen egregium; de excessibus et offensione Eutropii praefecti praetorio et multa alia, ut diximus, quae a diligentibus possunt inveniri[3]), wie auch ein neuestens publizierter handschriftlicher Nachtrag, der des Chrys. Schriften wie leuchtende Strahlen den Erdkreis durchwandern läßt.[4]) Augustin beruft sich gegen die Pelagianer, unter denen jener seinen ersten lateinischen Übersetzer gefunden zu haben scheint, bereits auf die Autorität des morgenländischen Kirchenlehrers und zitiert einige Stellen aus seinen Homilien.[5]) Cassian spricht nach einem Zitat aus seinen Homilien in begeisterten Worten von dem Bischof von Konstantinopel, dessen Heiligkeit ohne jede Verfolgung des Paganismus zum Verdienst des Martyriums gelangt sei, dessen Schriften das Gremium des geistigen Wachstums seiner und seiner Schüler Seelen seien.[6]) So sehr beschäftigte sich schon früh der Occident mit seinen Schriften, daß Papst Cölestin I. ihn den Lehrer des ganzen Erdkreises nennen konnte, der überall, wo er gelesen werde, sein Predigtwort immer noch erhebe. Daß des römi-

1) De vir ill. c. 129, ed. Richardson, Texte und Untersuchungen z. Geschichte d. altchristl. Literatur 14, 1 (1896) S. 54. Nicht einmal dieses testimonium führt Montfaucon an.

2) S. Grützmacher, Hieronymus 1901 S. 177; vgl. auch Sychowski, Hier. als Literarhistoriker 1894 (Kirchengeschichtl. Studien II, 2) und Bernouilli, D. Schriftstellerkatalog des Hier. 1895.

3) S. Looshorn, Z. f. kath. Theol. 4 (1880) S. 788.

4) Vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker 1898 (Kgschtl. Stud. 4, 1).

5) De nat. et grat. c. Pel. 64 (P. L. 10, 159), op. imperf. 7 (10, 1296).

6) De incarn. Dom. 7, 30 (Migne P. L. 50, 266).

BG
117
.B32

schen Bischofs Lob nicht auf selbständiger Kenntnis von griechischen Schriften des Chrys. beruht, macht sein eigenes, viel verhandeltes Selbstzeugnis im nestorianischen Streit (Mansi IV 1026) ziemlich sicher.[1]) Cassiodor, der ausgezeichnete Vermittler antiker Bildung an die mittelalterlichen Generationen, gibt dem gelehrten Mutian den Auftrag zur Übersetzung der Hebräerhomilien, die der Bischof von Konstantinopel in attischer Sprache niedergeschrieben habe; die Übersetzung Mutians ist auch in Montf.s Ausgabe aufgenommen (Chrys. opp. 13, S. 237 ff.). Wie ein vielfach unbeachtetes, auch heute noch unentbehrliches Programm von Fr. Cramer über die griechischen Studien im abendländischen Mittelalter (Stralsund I 1847) p. 21 darlegt, mit Berufung auf Mabillon, Annales ord. s. Bened. I 125, hat Cassiodor auch die Briefe des Chrys. hochgeschätzt und in seiner Sammlung griechischer Handschriften aufbewahrt.[2]) Indes könnten die an dieser von Mabillon und Cramer nicht belegten Stelle genannten Epistulae des Chrys. auch mit dem von ihm homiletisch bearbeiteten paulinischen Hebräerbrief identifiziert werden. Der älteste lateinische Übersetzer der Lobreden auf den Apostel Paulus, Anianus[3]), glaubt, in ihnen sei der Apostel von seinem größten Lobredner gleichsam aus dem Grabe auferweckt, und er fürchtet zu sehr, hinter der Schönheit des Originals zurückzubleiben. Ob dieser Anian identisch ist mit dem Diakon von Celeda, dem Gegner des Hieronymus und Verteidiger des Pelagianismus, ist nicht sicher, aber höchst wahrscheinlich.[4]) Schmitz will auch die von ihm herausgegebene Umschreibung der zwei Bücher von der Buße (Monumenta tachygraphica cod. Paris. lat. 2718 fasc. 2: S. Ioh. Chrys. de cordis cumpunct. 1. 2 lat. versus cont.) dem Anianus zuschreiben. Ja Isidor v. Pelusion urteilt über die Römerhomilien, denen schon das Altertum die Palme zuerkannt hatte: „Ich meine, und niemand darf glauben, ich rede jemand zu gefallen, wenn der göttliche Paulus in attischer Sprache sich selbst hätte erklären wollen, so würde er nicht anders

1) Epist. ad cler. et pop. bei Migne, Chr. opp. 13, 111; s. Steinacker, Die röm. Kirche und die griech. Sprachkenntnisse im Frühmittelalter, Festschr. f. Th. Gomperz 1902 S. 324—341. Zu der Aufnahme des Chrys. in das gelasianische Dekret (D. 15 c. 3 § 6) vgl. Looshorn a. a. O. S. 788; über die dort angedeutete Möglichkeit der Kenntnis griechischer Schriften des Chrys. vgl. Steinacker a. a. O. S. 333.

2) Cramer, De Graecis per occid. studiis — usque ad Carolum M. p. 21: Chrysostomi epistolas Attico sermone expositas in octavo armario dereliqui, ubi sunt Graeci codices congregati.

3) Über A. s. Chrys. opp. 2, 471 f.

4) S. näheres bei Schönemann, Bibl. hist. lit. Patr. lat. 2, 473—80, und Bardenhewer, Patrol. S. 303.

erklärt haben, als jener berühmte Meister es getan. So sehr zeichnet sich seine Erklärung aus durch den Inhalt wie durch die schöne Form und den treffenden Ausdruck“[1]), ein Urteil, das, seitdem oft wiederholt, vom Enthusiasmus des Schülers eingegeben, die streng philologische Kritik in etwas modifizieren müßte. Nach den mutigen Äußerungen über den in der Verbannung gestorbenen Märtyrer seiner Überzeugung und Amtspflicht aus dem Munde eines Synesios[2]), Neilos[3]), Markos Diakonos[4]) ist vor allem auch der gelehrte Photios zu nennen, der sich eingehend mit Leben und Schriften seines Vorgängers auf dem Patriarchenstuhl der Hauptstadt beschäftigt und neben den eigenen feinsinnigen Kritiken die Enkomien früherer Autoren und Exzerpte aus seinen Homilien anführt.[5]) Selbst byzantinische Kaiser sind, das begangene Unrecht ihres Vorgängers auf dem Kaiserthrone zu sühnen, unter die Lobredner des gefeierten Predigers gegangen, so Leo I., Konstantin Porphyrogennetos[6]) u. a.

Die vielfach unerforschte Masse der Katenen und Florilegien[7]) sowie die mannigfachen späteren, fast wertlosen byzantinischen Biographien und Panegyrici[8]) auf den fast am meisten verehrten Heiligen der griechischen Kirche, dessen Fortleben in der griechischen Liturgie als des dritten ökumenischen großen Lehrers Nilles mit interessanten Erörterungen über die Entstehung des Kirchenlehrer-Kanons dargestellt hat[9]), trifft auch Preuschens Schlußwort in seinem Artikel über Chrys. in der R.-E. f. prot. Th. 3 (1897) 111: „Die Erstarrung des griechischen Kirchenwesens hat freilich auch sein lebensvolles Wort nicht bannen

---

1) Ep. 5, 32 (P. G. 78, 1348), s. Chrys. opp. praef. Rom. hom. 9, 387.

2) Ep. 66 an des Chrys. Hauptrivalen Theophilos v. Alexandrien, s. Chrys. opp. 13, 109. — Tillemont, Mém. 11, 347.

3) Ep. 3, 279 (P. G. 79, 521) und ep. 2, 265 (P. G. 79, 476), s. Bardenhewer, Patrol. 1. A. 319 f.

4) Vita Porphyr. Gaz. Acta SS. Boll. 26. Febr. p. 650. S. z. d. Bonner Ausg. 1895 Nuth, De Marci Diac. vita Porph. Diss. Bonn. 1897; Bardenhewer 305.

5) Bibl. cod. 273 b .Migne Chrys. opp. 13, 89 ff., vgl. auch die ganz nach d. Sophistik riechenden Panegyrici des Theodoret (Chrys. opp. 13, 90 f.: *χρῆσον ἡμῖν ὦ πάτερ τὴν λύραν . . . δάνεισον πλῆκτρον . . .*).

6) S. Tillemont, Mém. 11, 553.

7) Vgl. Krumbacher, Byz. Lit. 137 f., 206 f., Heinrici, R.-E. f. prot. Theol. 3 (1897) 754 f.; Lietzmann, Katenen 1897; besser Faulhaber, Die Prophetenkatenen (Bibl. Stud. 4, 2 u. 3, 1899).

8) S. Fabricius, Bibl. Graec. 8, 456 und neuestens Bollandiani, Catalogi hagiogr. Gr. 1894 S. 62 f., Krumbacher, B. L. 39. 69. 83. 168; einige bei Migne, Chrys. opp. 1, XXIII.

9) Z. f. kath. Theol. 18 (1894) S. 742 f. s. auch Weyman Hist. Jahrb. 1894 S. 96 f. und Revue d'hist. et de Lit. rel. 3 (1898) p. 562.

können, aber er ist für sie ein Heiliger geworden mit Gloriole und studierter Miene, sein Geist aber ist gewichen.“ Mehr Interesse erwecken die mitunter verborgenen Spuren gelehrter oder rhetorisch-philologischer Beschäftigung der Byzantiner mit dem antiochenischen Homileten; deren Tradition hat wohl ihren Niederschlag in dem kurzen Suidasartikel gefunden, wo der Lexikograph nach einer kritischen Übersicht über seine Hauptwerke erklärt, niemand habe seit Weltbeginn solche Redefülle besessen wie Chrys., der allein jenen goldenen und göttlichen Namen mit Recht erlangt, dessen Rede gewaltiger niederrausche als die Wasserfälle des Nil.[1]) Was die byzantinischen Historiker über Chrys. berichten, beruht meist auf kompilatorischer Verarbeitung des von Sokrates (Hist. eccl. 6, 1 ff.) und Sozomenos (H. e. 8, 1 ff.) gebotenen Stoffes. Nur dem Nikephoros (13, 2 ff. p. 344 ff.) glaubt Jeep in seinen Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (Jahrb. f. Phil. Suppl. 14 (1885) S. 100) selbständige Kenntnis der Werke des Heiligen in seiner biographischen und literarhistorischen Skizze zuschreiben zu müssen. Der berühmte Polyhistor des 11. Jahrhunderts Psellos stellt stilistische Vergleiche zwischen Chrys. und den Meistern der antiken Beredsamkeit an und kommt in seinen *Χαρακτῆρες* der drei größten griechischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts zu dem Resultat: *τούτων ἕκαστος αὐτάρκης ὅτῳ δὴ βούλει τῶν παρ᾽ Ἕλλησι σοφιστευσάντων παραβαλεῖν.*[2]) Sein gelehrter Zeitgenosse Mauropus, der in Draeseke seinen Biographen gefunden hat[3]), desgleichen der letzte Polyhistor von Byzanz, Theodor Metochites[4]), und der bedeutendste Philologe der Paläologenzeit, Demetrios Triklinios[5]), u. a. verfassen Enkomien, Epigramme, epische Dichtungen auf den einen aus dem glänzendsten Dreigestirn des Orients.[6]) In den Gedichten des Johannes Kyriotes, „der interessantesten Persönlichkeit der byzantinischen Literaturgeschichte des 10. Jahrhunderts“, sehen wir neben heidnischen Dichtern, Philosophen und Rhetoren, wie z. B. Libanios, auch dessen bedeutendsten christlichen Schüler gefeiert[7]); und Johannes Eugenikos,

1) Lex. 1, 2, 1024 B. u. Migne, Chrys. opp. 13, 113.

2) Ed. Boiss. p. 125, s. Krumbacher, B. L. 433 ff. Weitere ähnliche Parallelen s. b. Walz, Rhet. Gr. 3, 573; 6, 451. 467. 472; 7, 2. 147. Treffliche Kritik solcher Spielereien bei J. Bauer, Trostreden Gregors v. Nyssa in ihr. Verhältn. z. antiken Rhetorik, Diss. Marbg. 1892 S. 2 f. Noch Matthaei stellt solche für Chrys. an (Chrys. opp. 13, 115 f.).

3) Byz. Ztschr. 2 (1892) S. 461—93.

4) S. Krumbacher, B. L. S. 553. 5) S. Krumbacher, B. L. S. 486.

6) Z. B. Tetrastiche auf Chrys. von anonymen Rhetoren od. Dichtern s. Fabricius, Bibl. Gr. 8, 456.

7) S. Krumbacher, B. L. S. 731.

der Imitator von Philostratos, dichtet Jamben *εἰς εἰκόνα τοῦ μεγάλου Χρυσοστόμου.*[1]) Johannes von Damaskos stützt sich besonders in seinem Kommentar zu den paulinischen Briefen auf unseren Homileten[2]), ebenso Euthymios Zigabenos unter Alexios Komnenos in seiner Panoplia, der Rüstkammer der damaligen Orthodoxie.[3]) Wie weit die späteren Byzantiner und Neugriechen, über das neue Abschreiben der alten Katenen dann und wann hinausgehend, auf die so reich fließenden Quellen zurückgriffen, darüber vermag Legrands Bibliographie hell. (1885 für das 15. u. 16. Jahrhundert und 1894—1896 für das 17. Jahrhundert) kaum Aufschluß zu geben. Keineswegs glänzend hebt sich aus dem Dunkel jahrhundertelanger Vernachlässigung die patristische Arbeit des Neugriechen Daniel Demetrios über die Ethik des Chrys. in ihrem Verhältnis zur hellenischen 1894, der in seinem reichen Verzeichnis benützter deutscher und französischer Literatur aus der eigenen nationalen nichts von Belang für die Chrysostomosforschung gekannt oder gefunden zu haben scheint.[4]) Was die byzantinische Zeitschrift neuestens als ein erfreuliches Zeichen der Besserung meldete (8 (1899) 262), die Ankündigung einer Gesamtausgabe der Werke des Heiligen mit neugriechischer Übersetzung in 26 Bänden, scheint bislang die seit Jahren erwünschte Bestätigung vergeblich zu erhalten. Dem Osten ward eben nicht der Aufschwung beschieden, der auf abendländischem Boden die griechische Patristik und unter ihren ersten Vertretern auch den Klassiker der christlichen Beredsamkeit zu neuem Leben erstehen ließ nach der dürren Kompilationsarbeit der byzantinischen Epoche und der fast ausnahmslosen patristischen Unkenntnis der mittelalterlichen Schultheologie.

Der mittelalterlichen Wissenschaft hatte in den meisten ihrer bedeutenderen Vertretern die Kenntnis der griechischen Sprache gefehlt. Ob es nach dem Resultat der bisherigen Untersuchungen, deren geringe Ausdehnung neuestens Steinacker (Festschrift für Th. Gomperz 1902 S. 325) beklagt, nicht noch verfrüht ist, die fast allgemein verbreitete Meinung von dem Abhandenkommen der Kenntnis der griechischen Sprache und Literatur im Mittelalter für eine Fabel zu erklären[5]), wage ich, auf die Geschichte der Chrysostomosstudien gestützt, noch nicht zu bejahen. Ist ja doch die Streitfrage, ob der Fürst

1) S. Krumbacher, B. L. S. 496.

2) Ehrhard in Krumbachers B. L. S. 69. 3) Ebenda S. 83.

4) *Δανιὴλ Δημήτριος, Ἰωάννου τοῦ Χρυσ. ἡ γενικὴ ἠθικὴ ἐν τῇ σχέσει αὐτῆς πρὸς τὴν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Διδακτορικὴ διατριβή. Βάρνη* 1894.

5) So L. Stein, Archiv f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) S. 241, u. ihm beistimmend Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos. II 8. A. 1898 S. 276.

der Scholastik, St. Thomas, die griechische Sprache beherrschte[1]), nicht entschieden, und wenn die Entscheidung je sicher im positiven Sinne ausfallen wird, so werden jene recht behalten, die wie Mausbach (Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 11, 2. A., 1563) das Maß dieser griechischen Kenntnisse kaum für nennenswert taxieren. Weit sichereren Aufschluß über die Frage, will uns dünken, vermag die Geschichte der Beziehungen zwischen Orient und Occident zu geben, deren Markstein, die Niederlegung der Bannbulle Leos IX. auf den Altar der Hagia Sophia in Konstantinopel (16. Juli 1054) nur den abschließenden symbolischen Akt der schon seit dem 4. Jahrhundert anhebenden und unter Chrys. bereits symptomatisch werdenden Entfremdung zwischen Rom und Byzanz bildet. Es dürfte ein unbestreitbares Verdienst der beachtenswerten Abhandlung Steinackers über die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters sein, unter den trennenden Momenten das sprachlich-philologische als eine der bedeutendsten Ursachen des griechischen Schismas an der Hand besonders der Konzilsakten ins rechte Licht gestellt zu haben: „Man konnte sich in Byzanz und Rom nicht mehr verständigen, weil man sich — ganz wörtlich genommen — nicht mehr verstand. Die lateinischen Sprachkenntnisse in der griechischen und die griechischen in der lateinischen Kirche waren zu selten und unzureichend geworden“ (a. a. O. S. 325). Freilich zeigt auch diese Abhandlung, daß jene kirchenrechtlichen Texte ebenso wie die literarischen Quellenzeugnisse eine widerspruchslose Entscheidung nicht zu geben vermögen.[2]) Ob es mit den literarischen Kenntnissen besser oder schlimmer stand, als die Geschichte der diplomatischen Verhandlungen zeigt, ergibt sich bei der regelmäßigen Identität der Repräsentanten der kirchlichen Diplomatie und der kirchlichen Wissenschaft von selbst. Immerhin ist für unsere Frage nicht weniger im Auge zu behalten, daß der fast gänzliche Mangel griechischer Sprachkenntnisse kein Hindernis für die mittelalterliche Wissenschaft im Abendlande war, ihr geistiges Leben fast ausschließlich mit den Werken griechischer Denker zu fristen.[3]) Sollte das andere Paradoxon nicht

---

1) S. Überweg-Heinze a. a. O. S. 276; Werner, D. hl. Thomas I, 88; Willmann, Gesch. d. Idealism. II, 450; weiteres bei J. J. Berthier, Le triomphe de St. Thomas, 1897, p. 127

2) S. besonders Charakteristisches bei Steinacker a. a. O. S. 322 ff. Vgl. z. diesem sprachgeschichtl. Problem, dessen Vernachlässigung von seiten d. philol. Forschung Steinacker a. a. O. S. 325 beklagt, kurz Ehrhard in Krumbachers B. L. S. 37 ff.; Harnack, Dogmengeschichte II, 1, 31 f.; Traube, O Roma nobilis, Abh. d. bayr. Akad. 64 (19) 1891, bes. 346 ff.

3) Vgl. Paulsen, Geschichte d. gelehrten Unterrichts I² 1896 S. 66.

noch verwunderlicher erscheinen: hinter dem griechischen Peripatetiker und Neuplatoniker, wenn auch im christlichen Gewand, treten in dieser neuen christlichen Wissenschaft die Dokumente edelster Vereinigung von Christentum und Hellenismus, von christlicher Lehre und hellenischer Spekulation besonders auch der großen byzantinischen Kirchenväter, fast ganz zurück, sowohl die Originale wie die lateinischen Übersetzungen? Das Schweigen aller einschlägigen älteren und neueren Literatur über das Verhältnis der Scholastik zur Patristik, abgesehen von der bekannten stereotypen geringen Zahl der verwerteten lateinischen und griechischen Väter und der exegetischen Katenen und dogmatisch-ethischen Sentenzensammlungen, spricht auch eine beredte Sprache. Was selbst Willmann, Geschichte des Idealismus II. S. 341, zu dieser eminent wichtigen, der Spezialuntersuchung würdigen und bedürftigen Frage[1]) in einem Satz nur vermutungsweise vorzubringen weiß: die Kirchenlehrer dürften doch den Vortritt vor den Schulhäuptern der Akademie und des Lyceums gehabt haben, wird die nicht erst im letzten Jahrhundert laut gewordenen Vorwürfe gegen die Scholastik über ihre Vernachlässigung der Patristik[2]) keineswegs verstummen machen; ebensowenig Kleutgens Theologie der Vorzeit (IV 2. A. 1867 S. 29), in deren 4. umfangreichen Band über die Geschichte der Theologie und die Beschuldigungen der Scholastik man vergeblich eine historische Rechtfertigung gerade gegen diese Anklage sucht, und Pesch, der im ersten Band seiner trefflichen Dogmatik mehr auf dieses Problem eingeht, glaubt die großen Theologen des Mittelalters durch den Hinweis auf des Lombarden Verwendung von 22 biblischen und sogar 7 patristischen Stellen ins rechte Licht stellen zu müssen; und je weniger er damit vielleicht zu erreichen hoffen kann, um so schärfer faßt er deren Epigonen mit den bekannten kräftigen Worten von Canus (de loc. theol. 8, 1) an.[3]) Die für die Erhaltung der patristischen

1) Vgl. Harnacks Andeutung eines solchen Desiderats; (Dogmengesch. III³ 337 A. 1.) ebenso rechnet Voigt, Wiederbelebung d. klass. Altertums II³ (1893) S. 105 A. 2, die Geschichte des Fortlebens d. griech. Literatur im M.-A. zu „den frommen Wünschen der Wissenschaft". Eine „gewisse Kenntnis der alten Klassiker u. d. Kirchenväter in d. mittelalterl. Wissenschaft" statuiert Harnack, Dogmengesch. III³ S. 335 ohne weitere Detailangaben.

2) Z. B. die Angriffe von Hermes wegen fast allgemeiner Vernachlässigung des Studiums der Kirchengeschichte, der Väter und Konzilien s. Kleutgen a. a. O. S. 29.

3) Intelligo fuisse in schola quosdam theologos adscripticios, qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverint, vanis validisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes ediderint . . . commentaria in theologiam vix digna lucubratione anicularum; et cum in his sacr. bibliorum testi-

Literatur ebenso nützliche als verhängnisvolle Sammelarbeit der Katenen- und Florilegienschreiber, die zudem bald auf jede Angabe der Quellen verzichtet, macht diese Unterlassungssünde durch den Vorgang des einflußreichen Kommentars des Petrus Lombardus noch mehr zur Tugend.[1]) Der Geist der Katenen, dieser reichsten Blüten späterer byzantinischer Geistesarbeit, blieb ebenso für die Exegese des Westens maßgebend wie ihr Stil: ein Chrysostomosflorilegium erscheint unter den ersten lateinischen Drucken.[2]) Neben den lateinischen Hauptquellen sind griechische Autoren äußerst spärlich vertreten trotz der Übersetzungsliteratur aus früheren Jahrhunderten.[3]) Trümmerhafte Denkmäler späterer Übersetzertätigkeit und zugleich Spuren näherer Beschäftigung mit den Werken des antiochenischen Kirchenlehrers im deutschen Mittelalter zeigt die unbedeutende Übersetzungsliteratur auf, deren handschriftlichen Niederschlag Looshorn kurz aufgezeichnet hat.[4]) Für die älteste deutsche Übersetzung von Werken des Chrys. hält Paniel (Pragmatische Geschichte der christl. Beredsamkeit I 1839 S. 591) die in schwäbischer Mundart bearbeitete, 1551 zu Straßburg gedruckte Ausgabe der Homilien zum Matthäus- und Johannesevangelium; indes auf der Stuttgarter Königlichen Öffentl. Bibliothek befindet sich eine solche schon vom Jahre 1540. Die wirklich erste scheint der von Hoffmann, Lex. bibliogr. 2, 565, aufgeführte Druck von 1520 zu sein: des allerseligsten Joannis Chrysostomi ain trostlicher tractat von widerbringung des sinders, augspurg Grimm. Für die Literatur vor und nach dem Saeculum obscurum scheint das Resultat ein ziemlich negatives zu sein. So enthält selbst der Regelkommentar Hildemars, der noch auf „wissenschaftlicher Höhe“ stehen soll, trotz seines Reichtums an patristischen Zitaten kein einziges aus unserem Kirchenvater. Wie bei dem häufigen Verzicht auf Autorenangaben oft ganz willkürlich die anonymen Zitate berühmten Schriftstellern zugeteilt wurden, ist bekannt. Z. B. wird in

---

monia rarissima sunt . . . nihil ex antiquis sanctis oleant . . ., s. Pesch, Prael. dogm. I², 24 f. (1897).

1) Aufs Geratewohl machte z. B. der Verfertiger einer Katene selbst Chrysostomos zum Verfasser, s. Heinrici, Katenen, R.-E. f. prot. Th. III³ S. 762.

2) Cfr. Hoffmann, Lex. bibliogr. II, 572; eine Chrysostomoskatene zum Lukasevangelium in London, Cod. Ev. Ξ, s. Krumbacher, B. L. S. 216. Zur Katenenliteratur ebenda S. 137 ff. 286 ff.

3) Zusammenstellg. d. älteren Übersetzungsliteratur bei Harnack, Gesch. d. altchrl. Lit. I 1893 S. 835 ff. Über spätere lat. Übertragungen durch vertriebene byz. orthodoxe Mönche u. hochbedeutsame irische u. normännisch-staufische Übersetzungsliteratur s. Steinacker a. a. O. S. 340 f.

4) Die lat. Übersetzungen des hl. J. Chrys. im Mittelalter nach den Hss. in der Münchener Staatsbibliothek. Innsbrucker Z. f. k. Theol. 4 (1880) 788 ff.

dem von P. Hilarius Walter O. S. B. edierten Speculum Bernardi I. Abbatis Casinensis fälschlich statt Chromatius Chrysostomus angeführt, die beiden anderen Chrys.-Zitate sind aus dem pseudepigraphen Opus imperfectum in Matthaeum entlehnt.[1])

Art und Umfang des Wissens der Scholastiker von den griechischen Kirchenvätern überhaupt und besonders von Chrys. mag — unus pro ceteris — die berühmte Äußerung des Fürsten der Scholastik beleuchten, die, wenn übrigens authentisch, ein zweischneidiges Schwert zur Abwehr älterer und neuerer Ankläger der Schultheologie wegen Vernachlässigung der Patristik sein dürfte. Thomas v. Aquin will ganz Paris oder nach einer anderen Fassung Lissabon umtauschen gegen das sog. Opus imperfectum in Matthaeum, einen Torso eines lateinischen Kommentars zum Matthaeusevangelium, der, den Chrys.-Ausgaben (Migne, Chrys. opp. 5, 611—946) von jeher eingefügt, als das Werk eines lateinisch schreibenden Arianers des 5. oder 6. Jahrhunderts sich so offenkundig verrät, daß der Germanist Kaufmann dieses Werk dem Wulfilas zuzuschreiben wagte.[2]) Ein untrüglicher Reflex des tatsächlichen Verhältnisses der Scholastik zur Patristik ist nicht weniger die Beobachtung, daß länger als ein Jahrtausend selbst für Trithemius[3]) und Baronius[4]) die erste kleine theologische Literaturgeschichte, das Buch des Hieronymus de viris illustribus, die einzige Quelle jeglicher Kenntnis der literarhistorischen Tätigkeit der Väter bildete.[5]) Welcher Anteil in diesen dürftigen biographischen und bibliographischen Notizen den griechischen Kirchenvätern und besonders unserem Autor zufällt, läßt die oben angeführte Probe aus Hieronymus a priori ermessen.

1) Letztere Mitteilung verdanke ich der Güte des Beuroner Dogmatikprofessors Dr. Cyrillus Welte O. S. B.

2) Bedenken gegen diese zuerst in d. Beil. z. Allg. Ztg. 1897 Nr. 44 (vgl. Texte u. Untersuchungen z. altgerman. Religionsgesch. I 1899) geäußerte Vermutung besonders von Vogt, Wulfilas, A. d. B. 44 (1898) S. 270 ff. Über Thomas' Äußerung s. Voigt, Wiederbelebung II, 198; Jansen (O. S. D.), D. hl. Thomas v. A. 1898 S. 66; Jojon, Leben d. hl. Th., aus d. Französ. 1891 S. 191 f. Selbst in dem langen Traktat de Eucharistia in der Summa des hl. Thomas P. III q. 73—83 Sp. 695—852 ed. Migne 1863 sind nur die Homilien zum Johannesevgl. (P. III q. 73 a 1; q. 75 a 4; q. 79 a 1 u. 6) u. zum Matthäusevgl. (d. h., wie die Herausgeber (?) bemerken, [alius auctor h. 43 in Op. imperf.] q. 83 a 1) zitiert, Zitate, die, wie bei anderen patristischen manchmal angegeben wird, in größerer Zahl auch in der Catena aurea des Aquinaten stehen. Der Mignesche Index enthält nur einen Catalogus doctorum mit bloßer Angabe der Autorennamen.

3) De script. eccles. c. 877; über des Trith. patrist. Kenntnisse vgl. Silbernagl, Joh. Trith. 2. A. 1885 S. 59 ff.

4) Annales i. a. 362. 382. 397, cfr. Chevalier, Répertoire I, 1178.

5) Vgl. Bardenhewer, Patrol. S. 7 f.

Ganz symptomatisch scheint mir, was Isidor v. Sevilla (de vir. illustr. c. 29 M. P. L. 84, 1093 f.) über den Goldmund des Orients und seine Schriften seinen Zeitgenossen und der Nachwelt mitzuteilen weiß. Beachtenswert ist darin einmal sein Zeugnis über das Alter des Beinamens Chrysostomos[1]), ferner spricht er von lateinischen Übersetzungen des Homileten, cuius quidem studii, et si non omnia, tamen quam plurima eloquentiae eius fluenta de Graeco in Latinum sermonem translata sunt; und doch zählt er in demselben Kapitel mit zum Teil recht umständlichen Detailangaben opuscula Graeca auf, e quibus utitur Latinitas, nämlich die zwei Bücher de lapsis ad Theodorum, Neminem laedi posse nisi a se ipso, und zu guterletzt weiß das Mirakel der Gelehrsamkeit seiner Zeit noch anzufügen: est etiam et alius liber eiusdem apud Latinos de compunctione cordis, alter quoque scriptus ad quendam Eutropium. Die wenigen Zitate aus Chrys. sind meist dem pseudepigraphen Matthäuskommentar entnommen oder stammen aus der Exzerpten-Literatur, einige vielleicht auch aus den im Abendland vielbenützten Schriften des Johannes Damascenus. Immerhin hat selbst das Haupt der Schultheologie solche in einem Maße nur verwertet, daß Harnack (Dogmengeschichte III. 1890 S. 425) die Behauptung aussprechen konnte, Thomas erkenne nur die Heilige Schrift, nicht die Tradition als Glaubensquelle, als maßgebend in Glaubenssachen an.[2]) Bezeichnend für die Willkür der hagiographischen Literatur, selbst der besseren unter der guten, sind die Versionen des Chrysostomus-Diktums des „Heiligen der Schule". Bei Voughan, R. B. The Life and labours of S. Thomas of Aquin 2 vol. London 1876 I. p. 119 wird es wieder anders formuliert als bei den angeführten: What would you give, Brother Thomas, läßt er den General fragen, to be king of that city? I would rather have S. John Chrysostom's treatise on the Goapel of St. Mathew than be king of the whole of our France. Derselbe Verfasser führt durch dieselbe Auktorität von des Kardinals Agostino Valerio Schrift de cautione in edendis libris gedeckt, noch eine andere von diesem zum Beweis für St. Thomas' vorsichtige penmanship ver-

1) Zu d. Streit über diese Frage s. Jeep, Quellenuntersuchungen a. a. O. S. 100 gegen Preuschen, R.-E. f. prot. Theol. III³ S. 102; Bardenhewer, Kirchenlexikon III² S. 1028. Mehr als bezeichnend für die Entstehungsart mancher Legenden und Ketzerhistorien ist der des Phantasten Georgios von Alexandrien würdige Roman, den eine eben in einer Berliner Dissertation von F. Cöln publizierte jakobitische anonyme Schrift „über den Glauben der Syrer" mit köstlichem Anachronismus über den Ursprung des Namens Chrysostomos zu erzählen weiß. S. 36 f., dazu des V. Bemerkungen S. 55 mit Berufung auf das Röm. Brevier!

2) Vgl. dagegen Mausbachs Verteidigung des Aquinaten, Kirchenlex. XI² S. 1653.

wendete Erzählung an: S. Thomas, sanctissimorum virorum doctissimus, cum commentarium S. Chrysostomi in s. Evangelistum Matthaeum in eius manus pervenisset, thesaurum se repperisse existimans, sua manu illud totum descripsisse fertur industriam Demosthenis imitatus, qui Thucydidis scripta non semel sed octies descripserat. — Wie die früheren, so spricht auch Grabman, der Genius der Werke des hl. Thomas, S. A. Paderborn 1899, S. 17 nur ganz allgemein von der Pietät, mit der die Lehrer der Kirche darin benützt seien. Des größten Scholastikers großer Lehrer, Albertus Magnus, hat in seinen theologischen Werken die Kirchenväter häufig herangezogen und unter den am häufigsten angeführten befindet sich nach der allzudürftigen Bemerkung über die ganze Frage in Sigharts, Albertus Magnus, sein Leben und seine Wissenschaft 1857 S. 369 auch Chrysostomus. Mancherlei Anzeichen deuten daraufhin, daß diese Zitate aus zweiter Hand stammen, und im einzelnen Fall gilt die fürs ganze Mittelalter mehr oder weniger charakteristische Maxime, die im Munde eines Albertus doppelt schiefes Licht auf patristische Zitate und deren Quellen wirft: Quod de auctore quidam quaerunt, supervacuum est et numquam ab aliquo philosopho quaesitum est, nisi in scholis Pythagorae (Opp. I 239^{b}; s. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880 S. 28).

Schon in den letzten Jahrhunderten des ausgehenden Mittelalters führte in manchen Kreisen die Antipathie gegen die scholastische Spekulation der Epigonen dazu, die alten, frischeren Quellen der christlichen Glaubenserkenntnis wieder mehr aufzusuchen[1]), und der große Aufschwung des geistigen Lebens im Abendlande im 15. Jahrhundert, Humanismus und Renaissance, Buchdruckerkunst und Handschriftensammeleifer, Studium der griechischen Sprache und Schulung in geschichtlicher Forschung und Kritik kamen nicht am wenigsten auch der griechischen Kirchenväterliteratur zu gute. Wie ein Frühlingswind scheint durch die Kloster- und Kirchenbibliotheken und deren meist nur zum Exzerpieren und Verarbeiten von Florilegien und Sentenzenwerken gebrauchte Handschriften zu fahren der Eifer im Aufsuchen, Edieren, Kommentieren und Übersetzen patristischer Schriften in lateinischer und dann auch griechischer Sprache. Das Morgenrot einer besseren Zeit sollte auch bald für den gefeiertsten Homileten des Altertums anbrechen, dessen Lob, elegans sermo, vere aurea interpretatio und ähnl. schon in Bücherüberschriften eine über die neuen Funde begeisterte Generation preist. Mochten auch die Überraschungen

1) Wie z. B. bei Gerson u. seiner Schule, s. Wagenmann, R.-E. f. prot. Theol. 11^{2} (1883) S. 305.

von Neuauffindungen aus langer Vergessenheit bei der Entdeckung der griechischen Klassiker des Heidentums größer gewesen sein als bei den Werken des großen „Christ gewordenen Hellenen", so muß doch auf seinen literarischen und epigraphischen Entdeckungsreisen Ciriaco von Ancona, der „Schliemann des 15. Jahrhunderts", es der Aufzeichnung für besonders wert erachtet haben, auf Thasos die Werke des hl. Johannes Chrys. gesehen zu haben.[1]) Den ersten Übersetzer, auf den ich bei Nachforschungen in der Geschichte des Humanismus gestoßen bin, scheint Chrys. wieder im Abendland in Angelo di Cingulo, einem italienischen Minoritenbruder und Zeitgenossen Petrarcas, gefunden zu haben, der nach dem Bericht der Zeitgenossen „von Gott die griechische Sprache empfangen" — der prometheische Funke in dem ungeheuren Dunkel, aus welchem dieser Franziskaner die hellenische Literatur nach Voigts Urteil herausgezogen.[2]) Des ersten Humanisten Freund Guglielmo da Pastrengo von Verona, der in den historischen Darstellungen der Humanistenzeit leider noch keine Stelle erhalten zu haben scheint, verbreitet sich in seinem von Montfaucon (Migne, P. G. Chrys. opp. 19, 114 f.) zufällig entdeckten, aber wieder vergessenen, äußerst seltenen Buche de viris illustribus sehr beachtenswert über die Schriften unseres Autors. Einiger Aufschluß fand sich nach langem Suchen über Leben und Schriften dieses merkwürdigen Mannes und seine Freundschaft mit Petrarca[3]) in dem heute noch unentbehrlichen Werke des Abbate Girolamo Tiraboschi Storia della letteratura italiana Firenze V 1807 e. 2 c. 6 (Storia p. 401 ff. p. 435), der auch Montfaucons Auffindung und Editorentätigkeit dort gedenkt. Chrysoloras' bedeutendster Schüler Palla de Strozzi übersetzte mit dem Griechen Argyropulos, wie berichtet wird, sämtliche Werke des Chrys.[4]), Traversari einen Teil und die Biographie des Heiligen in Palladios' Dialog, die er Papst Eugen IV. widmete.[5]) Ähnliche Humanistenarbeiten sind die späteren Übertragungen der Vita des Symeon Metaphrastes durch Gentianus Hervetus und des Georgios Pachymeres durch Casaubonus.[6]) Was Georgios von Trapezunt in seiner Vermittlerrolle zwischen Orient und Occident auch für unseren Autor geleistet hat,

---

1) S. Voigt a. a. O. II³ S. 279.

2) A. a. O. S. 105. Welche Schrift des Chrys. von Angelo übersetzt wurde, wird nicht angegeben.

3) Cl. Bäumker, Quibus antiq. auctoribus Petrarca usus sit 1882, schweigt über die Stellung P.s zu den griech. Schriftstellern des christl. Altertums.

4) Voigt a. a. O. I S. 290, vgl. II S. 163.

5) Voigt a. a. O. I S. 318, II S. 28; Fabricius, B. G. VIII S. 456.

6) S. Fabricius, B. G. VIII S. 456.

trifft nach dem Historiker des italienischen Humanismus derselbe Vorwurf der Willkür und Liederlichkeit, die sich „bei einem flüchtigen Lohnarbeiter ohne Kontrolle“ leicht erklären lasse.[1]) Als wünschenswerteste Arbeit bezeichnet Papst Nicolaus V., der Humanist auf dem päpstlichen Stuhle, der für kirchliche Autoren doch weniger eingenommen war als für die antiken Klassiker, die Übersetzung der Homilien über das Matthäusevangelium, in der Erinnerung wohl an des Thomas von Aquin berühmten Ausspruch, und übertrug sie dem Trapezuntier, „der vor anderen den Vorzug hatte, mit allem bald fertig zu sein, hier indes sein Vertrauen so wenig rechtfertigte, daß er später Theodor von Gaza dafür gewann“.[2])

Alle Glanzgestalten seiner Zeit, die ihre Begeisterung für die griechische Literatur auch zu Johannes Chrysostomos führte, wie Justus Scaliger (De loco Chrys. in Acta Mus. crit. Cantabr. I 207 und Ep. II 84), Germanus Brixius, Polybius Vergilius, Bernardus Donatus, Christophorus Persona, Theodorus Peltanus, Martinus Gromerus von Krakau, Gregorius de Gregoriis, Urbanus Regius, Cochlaeus u. a. mit ihren Ausgaben, Übersetzungen, Abhandlungen und Briefen über Leben und Schriften des „Divus Chrysostomus“[3]), überragt nach Bedeutung und Umfang seiner Chrysostomosstudien Desiderius Erasmus.[4]) Eine Vorstellung davon vermag uns hier wenigstens die neueste Publikation Vanderhäghens zu geben, der in seiner Bibliotheca Erasmiana, dem ersten möglichst vollständigen bibliographischen Versuch, 27 verschiedene Arbeiten des Humanisten über unseren Autor, Editionen, Kommentare, Übersetzungen, Biographisches, Briefe aufzählt.[5]) Von besonderem Interesse dürfte die Entdeckung sein, zu welcher neuestens Handschriftenforschungen eines schwedischen Gelehrten Paulson geführt haben; danach befindet sich die von Erasmus benützte Chrys.-Handschrift in der Kgl. Bibliothek zu Stockholm.[6]) Über die beson-

1) S. Voigt a. a. O. II S. 141.

2) Ebenda II S. 198. Eine 1487 in Köln gedruckte Inkunabel mit gotischen Typen u. der Widmung an Papst Nikolaus V. verzeichnet Hoffmann a. a. O.

3) Unvollständige, teilweise sich ergänzende bibliographische Notizen bei Hoffmann, Lex. bibliogr. II (1833) 544—572; Fabricius, Bibl. Gr. VIII, 460 ff.; Tillemont, Mémoires XI p. 404 ff.; Chevalier, Répertoire I (1877—80) p. 1178 ff.

4) Über des E. patrist. Arbeiten urteilt Drummond, E., his life and character . . . II (1873) p. 171 ff.; über des E. Chrysostomosstudien ebenda II, 283 u. 323.

5) II (1893) p. 37 ff. Sehr dürftig behandelt od. ganz übergangen sind diese bei Fronde, Life and letters of E. 1805; Durand de Lour, E. II (1872) 182 ff.; Bursian, Gesch. d. kl. Phil. 1883 S. 142 ff.; Fabricius, B. G. VIII, 460; vgl. Kirchenlex. IV² 729 ff.; R.-E. f. prot. Th. V³ 434 ff.

6) Notice sur un manuscrit de St. Jean Chrys. utilisé par E. et conservé à la bibl. roy. de Stockholm, Lund 1890; s. Bardenhewer, Patrol. S. 302.

deren Sympathien, die Erasmus gerade mit dem nach manchen Beziehungen ihm kongenialen Antiochener verknüpften, äußert sich sein englischer Biograph Drummond (Erasmus, his life and character as shown in his correspondence and works 1873 2, 181 ff.).

Diese mächtigen Anregungen alle, die das Studium der kirchlichen Literatur durch jene Renaissance der klassischen Studien erfuhr, steigerten die Glaubensstreitigkeiten der Reformationszeit, in denen beide Parteien sich vor allem die Autorität des Doctor Eucharistiae nicht entgehen lassen wollten. Bekannt ist Luthers Stellung zur Patristik, der Ton seiner Urteile und der Umfang seiner Kenntnisse.[1]) Wie den Hieronymum, so mag er auch den Chrysostomum nicht leiden. Seine Vertrautheit mit dem „biblischsten" Prediger des Altertums steht im umgekehrten Verhältnis zu dem Maß seiner Schmähungen auf den gefeierten Kirchenlehrer.[2]) Allen geschichtlichen Berichten zum Trotz urteilt der Reformator über die Hebräerhomilien, die er gelesen: „Ich gläube doch, er als der fürnehmeste Rhetor der Zeit, werde sehr viel Zuhörer gehabt haben, hat aber ohn Frucht und Nutz gelehret . . .". Wenig Anklang scheint er in der ganzen späteren Literatur der Reformationstheologie gefunden zu haben mit seiner auch etymologisch singulären Äußerung in einer anderen Tischrede[3]): „Weil er beredt und gewäschig war, hatte er bei den Leuten ein groß Ansehen und ward hoch gehalten, machte viele Bücher, die ein großen Schein hatten, war aber nur ein großer wüster unordentlicher Haufe und Gemenge und ein Sack voll Wort, da nichts hinter ist"; er führt dann des Hieronymus Schurf Wort an: „Ich lese viel, lerne aber nichts. Denn er konnte mit seinem Geschwätz und Redenheit das Volk fein schlichten und streichen wie ein gulden Kettlin, daher er auch Johannes mit dem gulden Munde genannt wurde, er mag Geld im Klange und Gesange, aber nicht in der Würde gehabt haben". Berechtigter ist des Reformators Vorgehen gegen ein Falsifikat dunkelsten Ursprungs, eine unsinnige wohl im Parteikampf ersonnene Legende, die er trefflich „die Luegend vom S. Jo. Chrysostomo" nennt und an die Väter in dem vermeinten Concilio zu Mantua als Schrift (gedruckt 1537 bei Hans

1) Vgl. Wagenmann, R.-E. f. prot. Th. XI² (1883) S. 306, geht zu schnell über diese Frage hinweg; s. jetzt W. Koehler, Luther und die Kirchengesch. I (1900) enthält noch nicht einschlägiges Material.

2) Besonders in seinen Tischreden, vgl. Nr. 57 (Bd. 67 S. 97 der Frankfurter Ausg. von Luthers sämtl. Werken 1854 ff.): „Chrys. gilt bei mir auch nichts, ist nur ein Wäscher."

3) Ebenda Nr. 2640 (s. Werke 62 S. 209 f.). Eine Äußerung des Chrys. über das Gebet zitiert L. (Sämtl. Werke 21 S. 207) ebenfalls.

Luft) schickt.[1]) Objektiver auch in diesem Gebiet zeigt sich Melanchthon, der die patristischen Studien dringend empfiehlt und in seinen Sententiae patrum de coena Domini 1539 und seinem Libellus de scriptoribus ecclesiasticis 1539 auch dem großen Kirchenlehrer von Konstantinopel eine Stelle anweist. So sehr war schon im ersten Stadium der Reformationsbewegung der horror patristicus überwunden, daß Oecolampadius Werke des Chrys. übersetzt und herausgibt, so 1523 Ain Sermon S. Io. Chrysostomi von dem Almusen über die Worte Pauli in der ersten Epistel von Korinth im Latein von Io. Oecolampadio anzeigt und durch Io. Diebolt zu Ulm verdeutscht; als Streitschrift gegen des Oecolampadius Übersetzung der Rede gegen die Heiden gab Germanus Brixius dieselbe Schrift 1528 heraus contra Ioa. Oecolampadii translationem; bei den Mainzer Schöffer erschien aus der Feder des Humanisten und Reformators 1522 die Comparatio regis ac monachi.[2]) Noch über ein Jahrhundert nach der Reformation hat der Streit um die Autorität des Kirchenvaters manche bibliographisch wie dogmengeschichtlich interessante Geistesprodukte ans Tageslicht gebracht. Da auch die neuesten Darsteller der Eucharistielehre des hl. Chrys., die nachgerade allmählich inhaltlich erschöpft sein dürfte[3]), an dieser geschichtlichen Stellung des Doctor eucharisticus in den Kontroversen der früheren Perioden vorübergegangen, seien hier wenigstens die Haupterscheinungen namhaft gemacht: die beiden Loewener Schriften von 1551 und 1561 Ioa. Chrysostomi sententiae de veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia von J. Costerus; ferner die offenbar auch im Dienste der Polemik herausgegebene Homilia in illum locum fides sine operibus mortua ... primum Graece et Latine interpret. Paris 1590; Erh. Kappii Dissert. de celeberrima S. Ioa. Chrysostomi ad Caesarium epistola veritatis evangelicae contra pontificiorum transsubstantiationem insigni teste Lips. 1723, und besonders bezeichnend J. F. Mayerus, Chrysostomus Lutheranus Jena 1680, und gegen diese Streitschrift Heidelberger S. J., Chrys. Catholicus, und Hacki J. F., D. Io. Chrys. aureus ecclesiae doctor Romanae catholicae veritatis ... incorruptus assertor ... a Lutheranis ... vindicatus. Monst. Oliv. 1683, ferner die bemerkenswerte Kontroverse zwischen Spencer und Waechtler

---

1) S. Sämtl. Werke 25, 217: L. hält diese für „erdichtet, um den Papst u. seine Teufelskirche zu bestätigen"!

2) S. Wagenmann, a. a. O. S. 306; Herrlinger, Theologie Mel.s 1879 S. 454 ff.

3) Lauchert, Innsbr. Z. f. k. Theol. II (1878) 420 ff.; Michaud, Études Euchar. R. J. Theol. III, 751 ff.; Sorg, Katholik II, 1898, 137 ff.; Tübing. Theol. Quart. 1897, 259 ff.; A. Naegle (nicht, wie Bardenhewer Patr. 305, Naegele), Die Euch.-Lehre d. hl. J. Chr. Straßbg. Theol. Stud. 3 (1900) 4—5.

über den Ursprung der mosaischen Riten und Gesetze in den Acta erudit. Lips. 1693 p. 110 sqq. Als Pendant aus der Neuzeit mag beachtenswert sein die Usurpation des Chrys. Socialista durch Pflieger, Der Sozialismus der Kirchenväter (Schweiz. Bl. f. Wirtsch. 8, 1900, 753 ff.).

In die Reihen ihrer großen Vorfahren treten denn auch in den folgenden Jahrhunderten immer wieder Vertreter der Altertumswissenschaft, Philologen und Historiker. Wohl haben die fast ausschließlich praktisch-homiletischen Zwecken dienenden Schriften unseres Autors die Blicke der Altertumsforscher selten auf ihre Beziehungen zur Antike gelenkt; immerhin dürfte für Joh. Chrys. nicht weniger berechtigt sein, was Krabinger in einer akademischen Apologie der klassischen Studien vor 50 Jahren schon ausgesprochen: „Das Studium der Kirchenväter ist nicht nur für Theologen von höchster Wichtigkeit, sondern auch dem Philologen und Geschichtsschreiber, die sich vom gesamten Altertum genaue und umfassende Kenntnis verschaffen wollen. Darin sollte uns das Beispiel eines Petrarca, Scaliger, Bentley, Hemsterhuys, Valckenaer, Ruhnken Wyttenbach, Al. v. Humboldt, Joh. v. Mueller, Niebuhr u. a. vorleuchten".[1]) Ich erinnere speziell an manche von Bursian, Boeckh, Bardenhewer u. a. übergangene berühmte Vorbilder, wie Chr. Fr. Matthäi, dessen großartige handschriftliche Forschertätigkeit durch den neuerdings erhobenen Vorwurf des Handschriftendiebstahls an der Stätte seines Wirkens, Moskau, verdunkelt zu werden scheint[2]); an Valckenaer, der zwei Reden auf den hl. Paulus mit neuem Text und Kommentar herausgab, öfters die Eleganz der griechischen Wendungen der chrysostomeischen Homilien hervorhebend[3]); an Gibbons auf Erasmus Autorität gestützte Beschäftigung mit Chrys.[4]); an das herrliche Lob über Chrys. in Joh. v. Müllers und Rankes eingehenden patristisch-historischen Studien[5]); an Bernhardys, Boeckhs und Bursians weiten Blick[6]); an Draesekes Verteidigung der patristischen Literatur

1) Die klass. Studien u. ihre Gegner. Akad. Festr. München 1853 S. 20.

2) S. v. Gebhardt, Chr. Fr. M. u. s. Sammlg. gr. Hss. S.-A. aus Centralbl. f. Bibl.-Wesen 1898; über s. Schriften s. Fabricius B. G. VIII, 575; Bardenhewer, Patr. 1. A. S. 326 (mehr als in der 2. A.); über diesen Schüler Ernestis s. Bursian a. a. O. S. 506, 1; 551.

3) Opuscula philol. crit. orat. II (1809) p. 171—229; v. Bursian a. a. O. S. 502 übergangen.

4) History of the decline and fall of Rom. empire, deutsch Lpzg. 1792, VIII S. 40 ff.

5) Gesamm. Werke 1835, Bd. 32 S. 251; 33, 64. 68 ff.; Rankes Weltgesch. IV² (1888) 222 f.

6) Grdriß d. gr. Litt. I⁴, S. XIV. 650; II, 3; Lit. Centralbl. 1884 Sp. 318;

gegen die prinzipiell und in vielem Detail auch Chrys. gegenüber inkorrekte Behandlung durch Christs Griech. Literaturgeschichte[1]); an die Arbeiten und Äußerungen von Cobet[2]), Usener[3]), Norden[4]), Wilcken[5]), Schiller[6]), an Krumbachers prinzipielle Ausführungen.[7]) Diese u. a. litterarische und monumentale Zeugnisse aus dem modernen Betrieb der klassischen Philologie beleuchten den neuesten Rückblick und Ausblick auf das Gebiet der Altertumswissenschaft, die nach Zeit und Raum weit über die früheren Grenzen des Klassizismus hinausgewachsen ist[8]): „An die Stelle einer einseitigen Bevorzugung der gewöhnlich als 'klassisch' bezeichneten Autoren und der 'Blütezeit' des Altertums ist das Bestreben getreten, zu einer Erkenntnis der historischen Entwicklung des antiken Lebens in weitestem Umfang durchzudringen. Daher ist das Forschungsgebiet nach allen Seiten hin bedeutend erweitert, Erscheinungen, die man früher als an der Peripherie der Wissenschaft liegend verachten zu dürfen glaubte, in den Kreis der Betrachtung gezogen. Die Zeiten des Werdens und des Verfalls bieten dem Historiker nicht minder lohnende Forschungsobjekte und Probleme als die der höchsten Vollendung, welche der früheren mehr ästhetischen Betrachtungsweise allein wertvoll erschienen. So hat die Altertumswissenschaft begonnen, mit der orientalischen Philologie ... mit den historischen Zweigen der Theologie enge Fühlung zu suchen."

Solch weitherziger Fühlungsnahme seitens hochverehrter akademischer Lehrer und Gelehrten der Alma mater Eberhardo-Carolina verdankt Ansporn und Förderung diese Arbeit, deren Resultat, zunächst auf die materiellen Beziehungen eines Christ gewordenen Hellenen zur Antike und speziell der griechischen Literatur beschränkt, die

---

Encykl. u. Method. 1877 S. 273 u. 676; vgl. jener Philologen Lob bei Draeseke, Z. f. wiss. Theol. 33, 185; 34, 109 ff.

1) Z. f. wiss. Theol. 33, 185 ff.; 34, 109 ff.; Wochenschr. f. kl. Ph. 1900 N. 33 u. 34; vgl. Ehrhard, Erf. d. altchrl. Litt. I (1900) S. 17. Weitere Exempla selbst in d. 3. A. noch, z. B. S. 905 über die Schrift des Chrys. *περὶ ἱερωσύνης*!

2) Mnemosyne IX (1860) p. 48; vgl. auch Döhner, Satura crit. Prg. Plauen 1879.

3) Besonders Religionsgesch. Unters. I (1889) IX ff. 225 ff.

4) Antike Kunstprosa 1898 passim, bes. 465 ff.; Beitr. z. Gesch. d. Philos. 19. Suppl. d. Jahrb. f. Phil. 1893 S. 307.

5) N. Jahrb. f. kl. Altert. 4 (1901) 688 über „die f. d. sprachgeschichtl. Forschung unglückselige Scheidung nach profanen u. christl. Autoren u. unberechtigte Isolierung d. späteren griech. Denkmäler", vgl. auch Archiv f. Pap. I (1901) 419 ff.; ähnlich Preuschen über Wendland in Berl. Philol. Woch. 1903 N. 1.

6) Gesch. d. röm. Kaiserzeit II (1887) S. 11 (Chrys. als Geschichtsquelle); S. 466 (schiefes Urteil).

7) Gesch. d. byz. Lit., bes. S. 14 ff.

8) Bursians Jahresbericht 1901. Prospekt z. Jahrgang XXVII.

altehrwürdige Verbindung von Hellenismus und Christentum, von Philologie und Patristik in neuer Festigkeit manifestieren mag an vielbewunderten schriftlichen Denkmälern eines der hervorragendsten Vertreter jener Zeit, von der Eduard Norden bekennt — sein Bekenntnis sei auch das unserige —: „Immer und immer wieder zieht es uns in jene Zeiten, wo eine tausendjährige greisenhafte Kultur, die den Menschen das Herrlichste in Fülle gebracht hatte, in den Kampf trat mit einer jugendfrischen Gegnerin, einen Kampf, wie er gewaltiger nie ausgefochten ward, und der mit einem Kompromiß endete, wie er großartiger nie geschlossen worden ist.“[1])

II. Chrysostomos und die klassischen Studien.

Wer sich durch die hunderte, alle anderen christlichen Autoren an Zahl überragenden Schriften des größten Homileten des Altertums hindurchgearbeitet und auf diesem weiten Weg sein Augenmerk vor allem auf die unter der Fülle des theologisch-homiletischen Materials verborgenen Spuren antik-profanen Wissens gerichtet hat, der staunt über die umfassende hellenische Bildung, die Johannes Chrysostomos mit gründlicher, längst gewürdigter Beherrschung der kirchlichen Wissenschaft vereinigt. Auf den Schultern der großen Alexandriner Klemens und Origenes hatten die führenden Geister der Kirche in Wort und Schrift die weltgeschichtliche Mission fortgesetzt, zwischen griechischer Gnosis und christlicher Pistis zu vermitteln und eine einheitliche christlich-hellenische Weltanschauung anzubahnen; solcher Aufgabe waren auch diese Glanzgestalten des 4. Jahrhunderts nur gewachsen, wenn sie die Grundlagen beider Kulturen umfaßten. Wie ein Gregorios von Nazianz, Basileios von Kaisereia, Gregorios von Nyssa, das kappadokische Dreigestirn, so hatte auch Johannes von Antiochien durch Erziehung und Unterricht Griechentum und Christentum gleichmäßig durchdringen gelernt. Die Kraft und Vielseitigkeit seines Geistes, ein Geschenk der echt hellenischen harmonischen Entwicklung der reichen Anlagen des vielgepriesenen Jünglings, befähigten ihn, alle Zweige antiker Kultur zu beherrschen und die Anleihe vom Besten und Edelsten des Hellenismus in den Dienst des Christentums zu stellen, zur Belehrung und Bekehrung, zur Christianisierung wie zur Reformierung

1) Antike Kunstprosa 1898 S. 452. — Ich möchte diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne den Professoren des Tübinger philologischen Seminars, besonders meinem Promotor H. Prof. Dr. Wilhelm Schmid, sowie L. v. Schwabe u. Otto Crusius, auch an dieser Stelle meinen innigsten Dank für reiche wissenschaftliche Förderung, nicht am wenigsten auf dem Gebiet der christlichen lat. und griech. Literatur, auszusprechen.

der divergierenden Teile der damaligen bürgerlichen und kirchlichen Sozietät. Wie diese im 4. Jahrhundert eine scharfe Krisis zu bestehen hatte und mit ihr der gefeierte Sittenreformator selbst, ist bekannt.[1]) In ihrem Schoße trug diese Gesellschaft die größten Kontraste infolge der Verschiedenheit dessen, was sie von der Vergangenheit herübergenommen und was für die Zukunft der christlichen Welt die feste Grundlage bilden sollte, durch die unglaubliche Diskrepanz der Glaubensüberzeugungen und der Sitten, durch die auffallendsten Gegensätze von tiefster Versunkenheit und edelstem Streben nach den höchsten Zielen, von der Indifferenz des Schwach- und Aberglaubens und der Glut eines aufgeklärten Offenbarungsglaubens. Wie hoch bei einem solchen welthistorischen, durch den Wechsel der Verhältnisse aufgedrängten Kompromiß zwischen Hellenismus und Christentum in der ganzen Kirche wie in ihren einflußreichsten Vertretern Gewinn und Verlust für christlichen Glauben und Glaubensgebräuche abzuschätzen ist, diese neuerdings viel erörterte Bilanz zu ziehen ist hier nicht der Ort.[2])

Der ursprüngliche Plan d. V. war es, all die weitzerstreuten Äußerungen des Autors über antike Kultur nach ihren wichtigsten Beziehungen zu sammeln und zu einem Gesamtbild zu vereinigen. Von besonderem Interesse mußte dieses Bild werden in der eigentümlichen Beleuchtung eines großen Predigers der neuen Weltanschauung, der durch ihre ernste Erfassung in vielfachen Gegensatz zu antikem Leben und Denken gestellt ward, immerhin wie kaum ein zweiter profaner oder kirchlicher Schriftsteller seiner Zeit für die geringste Bewegung in Welt und Kirche, im einzelnen Menschenherzen wie in der Gesell-

---

1) Das Interesse des Historikers, des Nationalökonomen und Theologen an dieser Übergangsepoche zeigt sich in einer Menge von Monographien u. Abhandlungen, s. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums I (1887) S. V f. Vgl. besonders dessen II. Band Jena 1892; Puech, S. Jean Chrys. et les moeurs de son temps 1891 (Un reformateur de la société chrét. au IVe s. — ouvrage couronné par l'Acad. d. sciences mor. et polit.; dem Werke wäre die Beachtung des in vielem exakteren älteren Schriftchens v. P. E. Müller, De genio, moribus et luxu aevi Theodos. I—II 1797/98 sehr zu statten gekommen); Birt, De moribus christianis qui Stilichonis aetate in aula imper. occid. val. 1885 u. a.

2) Gegen manche schiefe Ergebnisse des modernen Lösungsversuchs von E. Hatch, The influence of Greek ideas and usages upon the christian church 1891, deutsch: Griechentum u. Christentum v. Preuschen 1892, s. Anrich, D. antike Mysterienwesen in s. Einfluß auf d. Christent. 1894 S. 235 f.; H. Koch, Ps.-Dionysius Areop. in s. Beziehgen z. Neuplat. u. Mysterienwesen 1900 S. 93 ff., besonders auch Schultze, Wochenschr. f. klass. Philol. 1893 Sp. 731 f. Gegen Auswüchse älterer Vertreter des nicht neuen Problems, z. B. von Havet, s. Heinrici, Anhang z. Kommentar z. II. Korintherbrief 1900 S. 439 f. Eine mehrfach zu hohe Schätzung dieses Buches konstatiert auch Überweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philos. II^{8} S. 8.

schaft Aug und Herz stets offen hatte und darum alle in seinen Reden und Schriften wiederspiegelte; doppelt reizvoll mußte diese Aufgabe werden bei der die bisherige Chrys.-Litteratur beherrschenden Voraussetzung, daß unter allen Trägern der damaligen kirchlichen Tradition unser Autor am meisten von allen Kulturelementen des heidnischen Altertums losgelöst, längst äußerlich wie innerlich die Grenzscheide von Griechentum und Christentum überschritten habe.[1]) Indes die Fülle des unter manchem Schutt und Trümmern ausgegrabenen Materials nötigte, diese althergebrachte Anschauung von der durchaus negativen Stellung des berühmten Homileten der Antike gegenüber zu modifizieren. Namentlich sind es die vielbewunderten Vergleiche, Analogien und Metaphern, in denen der Redner wie aus einem unerschöpflichen Schatze[2]) alles Schöne und Nützliche des antiken Kultur- und Geisteslebens den Zwecken der geistlichen Beredsamkeit dienstbar zu machen weiß. In diesen wie in anderen, zur Veranschaulichung, Beweisführung und Widerlegung verwandten *τόποι καὶ τρόποι* der Rede finden wir den Niederschlag der wesentlichen Elemente und Erscheinungen der Welt des Hellenismus, gleichviel ob nur kurz gestreift oder eingehender beleuchtet, ob unwillkürlich angenommen oder mit Absicht und entschieden abgelehnt, ob in kompromißartiger Akkommodation oder in naturnotwendiger Verschmelzung mit den Grundlagen christlichen Denkens und Lebens.

Aber auch vom historischen und psychologischen Standpunkt aus betrachtet, muß jene selbst von dem geistvollen Historiker des Untergangs der römischen Welt, Gibbon[3]), ausgesprochene These Zweifel erregen. Wie sollte auch eine so gründliche puritanische Christianisierung möglich sein, vollends bei einem nach allgemeinem Urteil so groß angelegten Geiste, der, an der letzten glorreichen Hinterlassenschaft des Hellenismus genährt und gebildet, doch ein Kind seiner Zeit geblieben ist. In der Tat bestätigt ein nicht bloß oberflächliches homiletisch-praktisches Studium der fast ausschließlich freilich praktischen Werke des orientalischen Kirchenvaters, daß der Christ gewordene Li-

---

1) Noch Puech rät, sowohl in s. sittengeschichtl. Werke a. a. O. S. 121 ff. als in s. neuesten kritischen Hagiographie S. Jean Chrys. („Les Saints“ Paris Lecoffre) 1900 p. 84, keine Belehrung über beider Verhältnis bei Chrys. zu suchen.

2) Was Hieronymus von den Syrern einmal sagt: Familiare est Syris, uti parabolis et similitudinibus, gilt *κατ' ἐξοχήν* von der „edelsten Blüte der syrohellenischen Zivilisation“ (Puech a. a. O. p. 7; die Belegstelle: com. in Matth. 3,20 (!) ist unauffindbar).

3) History of the decline and fall of Roman empire 1782—88, deutsch VIII (1792) S. 44.

baniosschüler wie die Kappadokier in seiner Person und Wirksamkeit die Verbindung klassischer Bildung und christlicher Religion, deren Vorzüge und Schattenseiten darstellt. Wie sehr er auch jener trotz mannigfacher Entfremdung in seiner späteren Lebensperiode nahe geblieben ist, zeigt ein Überblick über die umfangreiche homiletische Verwertung antik-hellenischer Kulturerscheinungen aus dem Gebiet der Religion und Mythologie mit bemerkenswerten Ausblicken auf das Fortleben des Heidentums in Denk- und Lebensweise einer äußerlich nur christlich gewordenen Gesellschaft; aus dem Gebiet der antiken Kunst, der Kultur- und Sittengeschichte, der Staats- und Privataltertümer, der Philosophie, der jüdischen, griechischen und römischen Geschichte, der Geographie, Naturwissenschaft und Medizin manch singuläres, vielfach unbeachtetes Detail, dessen Mitteilung zu anderer Zeit und an anderem Ort erfolgen, zur Dokumentierung des reichen Wissens unseres Kirchenschriftstellers von dem klassischen Altertum wie zum Erweis der unverwüstlichen Macht des Hellenismus dienen soll.

Den Kreis unserer speziellen Untersuchungen eröffne ein näherer Blick auf jenes Wissensgebiet, auf dem die Wurzel und Blüte der klassischen Bildung einst wie heute noch ruht: die literarischen Denkmäler des Griechentums, in welchen all die genannten Kulturschätze niedergelegt sind als Vermächtnis für die vor- wie nachchristlichen Generationen. Daß Chrys. auch diese reichsten Bildungsmittel gekannt und geschätzt und verwertet hat, dürfte schon nach den vorausgegangenen Andeutungen sicher zu erschließen sein, mochte auch sonst die Stellung des Predigers zum Heidentum und seiner vielfach widerchristlichen Welt- und Lebensauffassung noch so feindlich erscheinen. Dieselbe Annahme legen von selbst nahe die lakonischen Nachrichten der alten Biographen über die Erziehung des talentvollen Jünglings in den Philosophen- und Rhetorenschulen seiner Vaterstadt, unter Leitung des berühmten Libanios[1]) und eines nicht näher bekannten Andragathios[2]) und später in der auf aristotelischer Basis gegründeten Exegetenschule unter dem nachmaligen Bischof Diodor von Tarsos[3]), sowie die Aussagen der Geschichte des gelehrten Unterrichts, die, in großen Zügen

1) Sokrates hist. eccl. 6, 3; Sozomenos h. e. 8, 2; vgl. dazu das höchst wahrscheinlich auf Libanios zu beziehende Selbstzeugnis in des Chrys. Werken: de sacerd. 1, 1 u. 4 (Chrys. opp. 1, 633 sq.) u. ad vid. iun. 2 (1, 601); vgl. Sievers, Leben des Lib. 1868.

2) Ed. Zeller, Philosophie d. Griechen 3. A. 1892 kennt diesen Namen nicht.

3) S. Kihn, Bedeutg. d. antioch. Exegetenschule (1866), Förster, Chrys. in s. Verh. z. ant. Exegentenschule 1869 u. neuestens Harnack, Diodor v. Tarsus, Texte u. Unters. N. F. VI, 4 (1901).

längst gearbeitet, neuerdings der Herausgeber des Baronius redivivus, der Annalen des Theodosios, für das Zeitalter der großen Kirchenväter dargestellt hat.[1]) Darnach bildete die Klassikerlektüre den Mittelpunkt des gesamten höheren Schulwesens; der gefeiertste Rhetor des ausgehenden Heidentums selbst sagt uns heute noch, welche Schriftsteller seine Schüler, darunter auch der nach eigenem Zeugnis begabteste, seiner Nachfolge allein würdige, „von den Christen gestohlene" junge Johannes, besonders innehaben mußten: „Sie (meine Schüler) müssen mit großer Anstrengung durch die Dichter, die Redner und vielfältige andere Schriften sich hindurcharbeiten."[2]) Zu der schmerzlichsten Enttäuschung seines Lebens, die einer der letzten großen Verteidiger einer schwindenden Weltanschauung erlebt[3]), sollte wohl noch die andere, dem eitlen Rhetor ebenso schmerzliche Erfahrung kommen, die Desavouierung seines Ruhmes als glänzendsten Vermittlers hellenischer Bildung für das ganze Leben und Wirken der Edelsten des sinkenden Römerreichs? Wohl war die Nachwelt vielfach geneigt gewesen, das scherzende Wort des großen Basileios in der mehr geistreich erfundenen als authentischen Korrespondenz zwischen dem Kappadokier und seinem heidnischen Lehrer und Freunde gerade am meisten auf den bekanntesten Libaniosschüler anzuwenden: *Ἀλλ' ἡμεῖς μὲν ὦ θαυμάσιε Μωσεῖ καὶ Ἠλίᾳ καὶ τοῖς οὕτω μακαρίοις ἀνδράσι σύνεσμεν, ἐκ τῆς βαρβάρου φωνῆς διαλεγομένοις ἡμῖν τὰ ἑαυτῶν καὶ τὰ παρ' ἐκείνων φθεγγόμενα, νοῦν μὲν ἀληθῆ, λέξιν δὲ ἀμαθῆ, ὡς ταῦτα δηλοῖ. Εἰ γάρ τι καὶ ἦμεν παρ' ὑμῶν διδαχθέντες, ὑπὸ τοῦ χρόνου ἐπελαθόμεθα* (Basil. ep. n. 339 Migne P. G. 32, 1083 = Liban. Epp. ed. Wolf p. 719)[4]), aber es bleibt andererseits auch von dem späteren Jünger des antiochenischen Sophisten trotz aller bisherigen Ignorierung dieses Tatbestandes wahr, was Libanios dem nur scheinbar enthellenisierten Kirchenlehrer antwortet:

---

1) Rauschen, D. griech.-röm. Schulwesen z. Zeit d. ausgehd. Heidentums, Progr. Bonn 1900, separat vermehrt 1902; vgl. dazu Allard, Le clergé chrétien au milieu du IVe s., Rev. d. quest. hist. n. s. 13, 5 ff.

2) Liban. opp. ed. Reiske III p. 438, s. Sievers, Leben des Lib. S. 95; nach Lib. ep. 828: Homer, Demosthenes, Plato, nach or. 1, 34: *οἱ σοφισταὶ καὶ οἱ ἀμφὶ τοὺς ποιητάς.*

3) Zur Konversion seines besten Schülers Johannes u. mit ihm noch anderer s. Sievers a. a. O. S. 150 u. 290; Güldenpenning, Gesch. d. oström. Kaiserreichs 1885 S. 86; Christ, Griech. Litgesch. 3. A. S. 804.

4) Nach Bardenhewer, Patrol. S. 244, trägt dieser Briefwechsel unverkennbare Spuren der Unechtheit an sich; vgl. Sievers a. a. O. S. 294 ff. gegen Pauly, Realencykl. IV Sp. 1010. Z. Frage der Echtheit u. der Chronologie d. Basiliusbriefe s. d. Kontroverse von Ernst (Z. f. Kirchgesch. 16 (1895) 626 ff.) u. Loofs, Eusthatios v. Sebaste 1898.

Εἰ πάνυ πολὺν χρόνον ἐσκόπεις, πῶς ἂν ἄριστα συνείποις τοῖς περὶ τῶν σῶν γραμμάτων ἡμετέροις γράμμασιν, οὐκ ἂν ἄμεινον τοῦτό μοι ποιῆσαι ἐδόκεις ἢ τοιαῦτα γράφων, ὁποῖα νῦν ἔγραψας . . . Βιβλίων μὲν οὖν, ὧν φῂς εἶναι χείρω μὲν τὴν λέξιν, ἀμείνω δὲ τὴν διάνοιαν, ἔχου καὶ οὐδεὶς κωλύει. Τῶν δὲ ἡμετέρων μὲν ἀεὶ σῶν δὲ πρότερον αἱ ῥίζαι μένουσί τε καὶ μενοῦσιν, ἕως ἂν ᾖς, καὶ οὐδεὶς μήποτε αὐτὰς ἐκτέμοι χρόνος οὐδ' ἂν ἥκιστα ἄρδοις (Basil. ep. n. 340 (32, 1086); Lib. ep. 1585 (p. 720). Daß dieses Rhetorenwort auch auf unseren Antiochener zutrifft, daß auch er nicht als Presbyter und Bischof trotz allem Rigorismus vergessen und nicht hat vergessen können, was er als gefeiertster Rhetorenschüler gelernt, das sollen die berechtigten Schlüsse aus leider ganz dürftigen Jugendnachrichten bei den Alten[1]), das sollen als ihr Äquivalent die folgenden Zeugnisse seiner Werke dartun: Johannes, der Goldmund der klassisch-christlichen Beredsamkeit, tritt auch mit ein in den Kreis jener weltgeschichtlich bedeutsamen Männer des 3. und 4. Jahrhunderts, welche mit der klassischen Bildung das Christentum als gleichzeitiges oder später angetretenes Erbe zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen erstrebt, welche diese christlich-klassische Erziehung und deren Bildungsschätze der Nachwelt überliefert haben, bald mehr bald weniger nach der einen oder anderen Seite hinneigend; die diese durch die Stürme der Völkerwanderung, durch das Todeserstarren des Orients und die Barbarei der neuen abendländischen Völcker gerettet und so in ihrer Person und Wirksamkeit die Vereinbarkeit christlicher Erziehung und klassischer Studien dokumentieren.

Während nun die Stellung der großen Alexandriner und Kappadokier zur antiken Bildung monographisch oder im Anschluß an ihre diesbezüglichen Reden und Abhandlungen längst untersucht worden ist[2]), hat auffallenderweise ihr späterer Zeit- und Geistesgenosse, auch

1) Was einige spätere Byzantiner außer dieser antiochenischen Schulung von des Chrys. Studienaufenthalt in Athen wissen wollen, beruht sicherlich auf Imitation des kappadokischen Freundespaares Basil.-Gregor oder fälschlicher Identifizierung des de sacerd. 1, 1 (1, 623) genannten Studienfreundes Basileios mit dem großen Kappadokierbischof; über letzteres Problem s. Puech a. a. O. p. 7, Tillemont, Mémoires XI p. 13, Preuschen, Realencykl. f. prot. Theol. III³ S. 102; eine überraschendere Lösung s. bei Jacoby, Prakt. Theologie in d. a. K., Theol. Stud. u. Krit. 63 (1890) S. 307 ff.

2) So Klemens v. Alex. von Christ, Philol. Studien zu Clem. Al., Abh. d. bayr. Akad. 21, 3 (1900); gegen deren prinzipielle u. sachliche Mängel s. Draeseke, Wochschr. f. kl. Philol. 1900 Nr. 33 u. 34, u. Lietzmann, Deutsche Lit.-Ztg. 1900 Nr. 49 Sp. 3176, neuestens Wagner, Wert u. Bedeutg. d. griech. Bildung im Urteil des Cl., Z. f. wiss. Theol. 45 (1902) S. 2 ff.; Origenes von Brinkman, Gregors Thaum.

von Ed. Norden dem glänzenden Dreigestirn der Patristik zugezählt, in den massenhaften homiletischen und dogmenhistorischen Bearbeitungen aller Jahrhunderte kaum eine Berücksichtigung, höchstens negative Erwähnung erfahren. Nicht zu reden von den vielen Essays über die reizvolle, immer wieder aktuelle Frage vom Christentum und heidnischen Klassikern[1]), hat auch der geistesverwandte Akademiker Villemain in seiner feinsinnigen rhetorischen Analyse der klassisch-christlichen Beredsamkeit nur einige panegyrische Schlußworte über den „Christ gewordenen Griechen, ausgestattet mit jener Phantasie, welche in Hellas zu so vielen entzückenden Mythen begeistert hatte, der man in dem klangvollen, lebendigen Worte des strengen Reformators zu begegnen glaubt, in dem poetischen Idiom, in dem ein gewisser Polytheismus der Sprache die neubekehrten Christen des Orients entzückt, in dem glänzenden Stil seiner alle Empfindungen des Menschenherzens darstellenden Sprache, dem Glanz des blendenden, sich immer gleich bleiben-

---

Panegyr. auf Orig., Rh. Mus. N. F. 56 (1901) S. 55 ff.; Basileios von Doergens, D. hl. Basilius u. d. klass. Studien 1857, u. dazu die zahlreichen Ausgaben u. Abhandlungen über dessen Traktat *πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (P. G. 31, 563—590) von des alten Scurz, Basilii or. ad adol. Gera 1791, bis z. neuesten Edition von Bach Münster 1900; Eickhoff, 2 Schriften des Basil. u. August. als gesch. Dokumente d. Vereinigg. v. kl. Bildg. u. Christt., Prg. Schleswig 1897, ignoriert alles über die alte Frage bisher Erschienene u. würdigt auch die Dokumente ungenügend.

1) Selbst Daniels S. J. einst sehr aktuelles Buch Les études class. de la société chrét. 1853, deutsch v. Gaisser 1855 (gegen Gaume, D. Heident. i. d. Erziehg., dtsch. 1851), hat kein Wort f. d. Sohn d. strengchristl. edlen Anthusa (deren Lob durch Libanios s. ad vid. iun 2 (1, 601)) u. den Schüler eines ebenso festgläubg. Heiden; desgleichen Kickh, Ansichten d. K.schriftsteller über d. griech.-röm. Heident. u. klass. Stud., Progr. Wien 1863; Kleutgen, Über d. alten u. neuen Schulen, Kl. W. III³ 1869; Krabinger, D. klass. Studien u. ihre Gegner 1855; Charpentier, Studien über d. Kirchenväter, dtsch. 1855; Stelzer, Quemodmodum nos, cum christiani simus, in Gr. et Lat. script. legendis ... affectos esse Progr. Sigmaringen 1860; Guggenheim, Stellung d. liberalen Künste (!) im Altert., Pgr. Zürich 1893; Meier, G. (O. S. B), D. 7 freien Künste im MA., Progr. Einsiedeln 1885/86 (nach Norden, Antike Kunstprosa S. 662, die beste Arbeit); Delaporte, Les classiques païens et chrétiens 1894; die 2 Curiosa: Disselhoff, D. klass. Poesie u. d. göttl. Offbg., Beitr. z. Litgesch. 1898, Podivinsky, D. alten Klassiker u. d. Bibel in Zitaten 1901 (s. Wochschr. f. kl. Ph. 1902 Sp. 1124); unzugänglich Stephinsky, D. heidn. Klassiker als Bildgsmittel f. d. christl. Jugend, Progr. Trier 1866 (Pohle, Kirchlex. III² 1884 S. 431 s. v. Klassiker); Arsenius Mentschikow, De eruditione et re litt. Graecorum aet. Byz., Moskau 1849. Leider hat auch d. neueste treffl. Skizze Wendlands, Hellenism. u. Christent. (N. Jahrb. f. d. kl. Altrt. 5 (1092) S. 1—18) keinen Platz für den, einen Markstein d. Entwicklg. bezeichnenden Namen des Joh. Chrys.

den Lichts, das auf den Gefilden Syriens leuchtet".[1]) Verhallt sind wohl bald wieder in und außer Frankreich die begeisterten, wenn auch ganz allgemein gehaltenen Äußerungen des berühmten Kritikers über den „Syrohellenismus" des Chrys. Wenig hat von diesem Einfluß der antiken Kultur und besonders ihrer Literatur auch der neueste, von der französischen Akademie preisgekrönte Biograph des Heiligen, Aimé Puech[2]), entdeckt, der sich durch kritischere Quellensichtung vor den früheren, meist auf dem offenkundig dichtenden Georgios von Alexandrien u. a. aufgebauten Hagiographien auszeichnet.[3]) Wie noch mehr der ausführlichste anglikanische Biograph Steffens[4]) steht er wohl im Banne des besonders durch den voreingenommenen Geschichtschreiber of the decline and fall of Roman empire, Gibbon[5]), verbreiteten Märchens vom völligen „Detachement" der antiken Bildung, das wohl als psychologisches Rätsel der menschlichen Geistesgeschichte die zer-

1) Mélanges historiques et littér. III (1827) p. 293 ss.: Tableau d'éloquence chrét., auch deutsch v. Köster 1855 S. 131 f.

2) S. Jean Chrys. et les moeurs de s. temps 1891, wo einmal der schon durch seine, französischen Essays eigene, rhetorische Generalisierung gekennzeichnete Satz steht (p. 125): Chrys. beklage es stets, daß die klass. Erziehung der kirchlichen entgegen sei; bei dem beredtesten K.vater sei kein Wort zu Gunsten der Literatur, kein Satz der Anerkennung ihres zivilisatorischen Einflusses zu finden. Diese exorbitante Behauptung gründet er auf Eph. hom. 21 (gemeint soll nach dieser immer so beliebten Zitationsmanier 21. hom. in Pauli ep. ad Ephess. c. 1, Migne, Chrys. opp. 11, 150, sein) u. eine in Wirklichkeit das Gegenteil besagende Paraphrase dieser Stelle der Eph.-Hom., od. mehr geistreich als zutreffend p. 121: Chr. habe nicht mehr die Konkupiszenz des Geistes gefühlt, den berühmten Traum des Hieronymus zu träumen (gemeint ist wohl der bei Kickh a. a. O. S. 38 trefflich besprochene Traum: Ciceronianus es etc.), vgl. denselben Autor in S. Jean Chrys. 1900 p. 84.

3) Treffliche Kritik der Quellen u. älterer Literatur bei Tillemont, Mém. XI, p. 3. 563 ff. 586 f., in dessen Lob selbst Gibbon a. a. O. VIII p. 40 einstimmt.

4) S. Chrysostom, his life and times 1872 p. 447, weiß in seinem Kapitel Classical Allusions als einzige literarische Trümmer der Antike bei Chrys. neben zwei Zitaten nur eine fragwürdige Anspielung auf ein homerisches Gleichnis und eine platonische Reminiszenz zu verzeichnen. Noch weniger wissen die zwei größten deutschen Biographien von Neander (D. hl. Joh. Chrys. u. die Kirche I³, 1848, S. 17) u. Böhringer (Joh. Chrys. u. Olympias 2. A. 1876 S. 4) darüber anzugeben.

5) Deutsch von Wenk VIII 1792 c. 32 (Arkadius) S. 40—58 über Chrys., in dessen zahlreichen Predigten er nach eignem Geständnis (S. 43 A. 42) beinahe ein Fremdling sei, der neben anderen bewunderungswürdigen Vorzügen die Fähigkeit besessen, „die Vorteile, die er der Redekunst u. Philosophie verdankte, klüglich zu verbergen" (S. 44). Trotz der Anerkennung seines Hauptgewährsmanns Erasmus wegen seines gemäßigten Urteils über Leben u. Schriften des Chrys. (Ep. 1050 t. III p. 1331 sqq. ed. Lugd.) wirft er diesem „Irreleitung durch übertriebene Liebe des Altertums" vor (S. 43 A. 42).

störende Macht der neuen Religion illustrieren sollte; unter dem Eindruck auch der öfteren, selbst bei einem Basileios und Gregor nicht fehlenden Invektiven gegen das Heidentum, bezw. dessen Auswüchse und Verirrungen, vielleicht auch der erdrückenden, oberflächlich überschauten Fülle der Homilien und homiletischen Abhandlungen des Chrys. Selbst Eduard Norden, der mit weitem Blick fast zwei Jahrtausende griechischer Prosa überschaut und in geistvoller Behandlung unseres Problems den Entwicklungsgang der klassischen Studien und die weltgeschichtliche Bedeutung der kirchlich-patristischen Vermittlertätigkeit zwischen antiker Bildung und christlicher Kultur, namentlich in der Epoche unseres Kirchenvaters, verfolgt, bestätigt durch das Resultat seiner zufälligen Stichprobekritik aus Hunderten von stets Wechsel liebenden Werken unseres Autors nur zu sehr das eigene offene Eingeständnis.[1]) Bei seiner Klage über den Mangel eingehender und zusammenfassender Darstellung jenes Traditionsproblems findet der Forscher den Grund hierfür teils in der Fülle des ungeheuren, ungesichteten Stoffs, teils in dem Widerstreben des klassischen Philologen, welcher auf seinem eigensten Arbeitsfeld noch so viele Blumen in prangenden Farben mühelos pflücken kann, nur ungern auf dem Acker eines Fremden die zwischen Disteln und Dorngestrüpp sich durchwindenden Blüten der Antike sucht, sich nur gezwungen an eine, ihn doch nur mittelbar und unwesentlich berührende Aufgabe macht.[2]) Ist nun Norden den sich scheinbar verlierenden „Verästelungen der Antike" nach eigenem Geständnis mit Liebe nachgegangen, ohne allen bedeutungsvollen Trägern jener weltgeschichtlichen Vermittlung auch nur nach der formellen Seite ihrer Beziehungen zum Hellenismus gerecht zu werden, so freut sich d. V., den Anregungen des geistvollen Historikers dreier Weltperioden griechischer Prosa folgend, der ihm gebliebenen Aufgabe, die Lösung der Frage nach der materiell-literarischen Seite zu versuchen und auf einem dem Theologen weniger fremden Acker die gar weit zerstreuten, nicht auf offenem Felde blühenden Blumen des Hellenismus zu pflücken, unverwüstlich fortwachsend auch zwischen dichtem Dorngestrüppe der nicht unhellenischen und doch ganz christlichen *λόγοι προτρεπτικοί* des größten Homileten der alten Kirche, das ihm nicht lauter Dornen zeigt. Aus dem Chaos ungezählter Stellen über und auch gegen Erscheinungen des antiken Kulturlebens zu

1) Antike Kunstprosa, besonders S. 569 ff. In seiner früheren Arbeit, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. (Fl. Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. 19, 1893, 367—462) läßt sich N. leider einmal durch Puechs inkorrekte Darstellung, die er ungeprüft hinnimmt, gegen Chrys. stark beeinflussen.

2) a. a. O. S. 657.

einem Mosaikbild vereinigt, soll diese und folgende Abhandlungen die Stellung des Johannes Chrys. zur griechischen Literatur und Bildung überhaupt und speziell zur poetischen, historischen, rhetorischen und philosophischen Literatur des Hellenismus dartun, eine der edelsten Gestalten ihrer Zeit in die glänzende Kette der Kronzeugen für die historische Verbindung von Christentum und Hellenismus einfügen.

Im Besitze aller Bildungsschätze des klassischen Altertums, ist der reiche Patriziersohn, von innerem Drang und höheren Idealen ergriffen, vom Studium der Literatur und der Laufbahn des Forums zum Studium der Bibel und der hl. Wissenschaft übergegangen; beides vereinigt in einer großangelegten Natur mit glänzender Phantasie, tiefem Gemüt und unangefochtenem und stets unanfechtbar reinem Charakter, hat Johannes Chrys. zum gefeiertsten Redner und Hierarchen der griechischen Kirche des 4. Jahrhunderts gemacht: „Chrys. est le plus beau génie de la société nouvelle, enté sur l'ancien monde, il est par excellence le Grec devenu chrétien.“[1]) Als Leitstern für eine objektive Darstellung dieses Kompromisses von Hellenismus und Christentum in einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit wie Chrys. scheint mir, sei ein Doppeltes festzuhalten: die strenge christliche Erziehung des jungen Patriziers und der scheinbare Rigorismus in der amtlichen Vertretung ihrer Prinzipien hat die Spuren der antiken Bildung nicht ausgetilgt, aus deren Born der Jüngling einst mit vollen Zügen geschöpft; er hat sie nicht abgelegt und vergessen — wenn er es gewollt, hätte er es nicht vermocht, wie alle seine großen Zeitgenossen und die Menschheit selbst der immanenten Macht der antik-hellenischen Tradition unbewußt zuletzt sich beugten[2]) —, nur hat der Mann der Providenz, berufen, die Christenheit zu erneuern und die ethischen Güter der neuen Religion in kritischen Zeiten einer untergehenden Welt den einen zu bewahren, den anderen zu übermitteln, der christlich-moralischen Erziehung das Wort vor der klassisch-intellektuellen Bildung geredet: beider Gegensätze, aber auch beider Vereinigung in der höheren Einheit des christlichen Ideals scheint

1) Villemains (Mélanges III p. 391) Wort sehe ich nachträglich von Norden, a. a. O. S. 570 acceptiert u. von Rothe, Geschichte d. Predigt 1881 S. 90, bestätigt durch den Hinweis auf einige nicht näher dargelegte Symptome der Phantasiefülle u. des Maßhaltens, in welchen man die griechische Natur in ihrer Veredelung durch den christl. Geist, den mit orientalischen Geisteselementen durchsetzten Hellenen erkenne.

2) Vgl. hierüber die feinsinnigen Ausführungen in Ed. Nordens A. Kunstprosa S. 654 ff. — Apologet.-pädagogische Tendenzen, wie etwa gegen die neueste, schon durch ihren Titel gerichtete Versündigung an den histor. Grundlagen von Humanismus u. Christentum in R. Förster (O. S. B. Congreg. Beuron.), Schulklassische Verirrungen 1900, liegen unserer Untersuchung fern.

mir nirgends so eigenartig sich widerzuspiegeln wie in des Chrys. Person, seinem Wirken sowohl, das der Welt- und Kirchengeschichte angehört, wie in seinen Werken, die wie wenige Denkmäler der griechischen Literatur so sehr Gemeingut aller Jahrhunderte und Kulturvölker geworden und geblieben sind.[1])

Die Rätsel, welche die allen großen Predigern einer neuen Weltanschauung gemeinsame, je nach den didaktischen oder polemischen Zwecken wechselnde Stellungnahme zu dem geistigen Gegner aufgibt, dünkt für unseres Autors scheinbare Inkonsequenz jene Stelle zu lösen, die auch für die vielerörterte Streitfrage über Paulinismus und Hellenismus[2]) der Beachtung nicht unwerte Fingerzeige gibt: die Rechtfertigung des Apostels Paulus wegen seiner Benützung heidnischer Literatur, des Epimenides (Tit. 1, 12), des Aratos und der athenischen Altarinschrift in der Areopagrede (Apg. 17, 28 u. 23): *Τί δήποτε ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων ἄγει τὰς μαρτυρίας; ὅτι μάλιστα τούτοις ἐντρέπομεν αὐτούς, ὅταν οἴκοθεν ἐνέγκωμεν τὰς μαρτυρίας καὶ τὰς κατηγορίας, ὅταν τοὺς παρ' αὐτοῖς θαυμαστοὺς τούτους ἐπιστήσωμεν αὐτοῖς αἰτιωμένοις . . . Τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς ποιεῖ . . . πανταχοῦ συγκαταβαίνει* (hom. in Tit. 3, 1 = Migne, Chrys. opp. 11, 677 sq.).

Bemerkenswert ist auch die weitere Begründung des *ζητούμενον*: *Ἀλλὰ πόθεν ἐχρῆν αὐτοῖς διαλεχθῆναι; ἀπὸ τῶν προφητῶν; ἀλλ' οὐκ ἂν ἐπίστευσαν· ἐπεὶ καὶ Ἰουδαίοις οὐδὲν ἀπὸ τῶν Εὐαγγελίων φθέγγεται, ἀλλ' ἀπὸ τῶν προφητῶν* (I Cor. 9, 11 . .). *Τοῦτο καὶ ὁ Θεὸς ποιεῖ, οἷον ἐπὶ τῶν Μάγων, οὐ δι' ἀγγέλου, οὐ δι' ἀποστόλου, οὐ δι' εὐαγγελιστοῦ, ἀλλὰ πόθεν; . . . Διὰ ἄστρου, ἐπειδὴ γὰρ περὶ ταῦτα τὴν τέχνην εἶχον, ἐκεῖθεν αὐτοὺς εἵλκυσε . . . Οὐδαμοῦ γὰρ τὴν ἀξίαν ὁρᾷ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ πανταχοῦ τὸ ἡμῖν χρήσιμον. Εἰ γὰρ πατὴρ οὐχ ὁρᾷ τὴν ἀξίαν τῆς ἑαυτοῦ, ἀλλὰ συμψελλίζει τοῖς παιδίοις καὶ τροφὴν καὶ ἐδέσματα καὶ πόματα οὐχ Ἑλληνικοῖς ὀνόμασι καλῶν, ἀλλὰ παιδικῇ τινι διαλέξει καὶ βαρβάρῳ, πολλῷ μᾶλλον ὁ Θεός . . . πανταχοῦ συγκατάβασις* (h. Tit. 3, 2 = M. 11, 678 im Anschluß an das Epimenides-Zitat des

1) Über das Fortleben der Chrys.schriften in den meisten alten u. neuen Kultursprachen vgl. die unvollständigen, z. T. sich ergänzenden Angaben der Chrys.bibliographien in Bardenhewer, Patrol. 2. A. S. 303 (1. A. 328 ff.); Preuschen, R.-E. f. prot. Th. III 3 S. 101 ff.; Fabricius, Bibl. Gr. VIII p. 460; Tillemont, Mémoires XI p. 404 s., Hoffmann, Lex. bibliogr. II p. 563 sqq. Über slav. Übersetzungen von im Griech. verlor. Schriften neuestens Abicht u. Schmidt, Archiv f. slav. Philol. 18 (1896).

2) S. Norden, A. K. S. 471 ff. u. seine Polemik gegen Heinrici; dessen Replik im Anhang z. s. Kommentar zu 2. Kor. 1900: Zum Hellenismus des Paulus S. 436 ff. 441 ff.; vgl. Hicks, St. Paul and Hellenism (Studia bibl. et ecclesiastica Oxford. IV. 1896).

Paulus); eine ähnliche Apologie der Paulinischen Zitationen und der Verwertung hellenischer Stoffe in seinen eigenen Predigten findet sich weiter in des Chrys. Homilie auf die Altarinschrift hom. in inscr. alt. 3 (M. 3, 73) und hom. in Act. Ap. 4, 4 (M. 9, 48).

Überhaupt dürfte für die gegenwärtige Streitfrage über Hellenismus und Christentum nicht ohne gewisses aktuelles Interesse die Untersuchung der eigenartigen Rolle sein, welche in den Väterschriften gerade diese „hellenischen Zitate" Pauli spielen, und nicht weniger auch der Hinweis auf die Bedeutung, welche die Frage ihrer Echtheit und ihres literarischen Charakters in der neueren Bibelkritik und Koineforschung erlangt hat. Schon Klemens von Alexandrien, der zuerst den großen Kompromiß zwischen Hellenismus und Christentum angebahnt, „die größte Geistestat der alten Kirche und der gewaltigste Akt in diesem Weltendrama überhaupt"[1]), hat diese Anleihen des Apostels bei der Antike in apologetischem, persönlichem Interesse gesammelt[2]); ebenso hat Hieronymus, der „bedeutendste Stilist der abendländischen Kirche", in des Apostels Schriften möglichst viele klassische Autoren herauszubringen sich bemüht, Pauli Stellung zum Hellenismus zu erweisen und sich gegen neue Anwandlungen seines, in der Geschichte der klassischen Studien psychologisch denkwürdigen Traumes und gegen Feinde solcher Bildung abzuhärten[3]); desgleichen Augustin.[4]) Aus denselben Motiven erklären sich offenkundig die Zusammenstellung der hellenischen Entlehnungen Pauli und die merkwürdigen Exkurse dazu in den Homilien unseres Kirchenvaters.[5])

So hat er mit der jedesmaligen Apologie des apostolischen Verfahrens sein eigenes inneres Verhältnis zur hellenischen Kultur und

---

1) Norden, A. K. S. 460; vgl. S. 674 ff.

2) S. Strom. 1, 14 (vgl. Paedag. 2, 50), dazu Maaß, Aratea (Philol. Unters. H. v. Kießling u. Wilamowitz XII. 1892) S. 255 f.; Zahn, Einleitung in d. N. T. I (1897) S. 50; Norden, A. K. S. 498, wo nirgends die Behandlung der „hellen. Zitate" Pauli durch Chrys. erwähnt wird.

3) ep. 70 (1, 426 Vall.); comm. in Gal. 4 (7, 471); Eph. 5 (7, 647); Tit. 1 (7, 567); weitere Belege bei Zahn a. a. O. I S. 50 A. 19. Zu d. Traum über die Klassikerlektüre (Ciceronianus es) s. neuestens Grützmacher, Hieronymus, I. (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche VI, 3) 1901 S. 153 f.

4) de civ. Dei 8, 1 ff.; s. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit IV² 1867 S. 161 ff.

5) Als besonders bezeichnende Parallele zu Chrys. h. Act. Ap. 4, 4 (9, 48); h. Tit. 3, 1 (11, 677); h. inscr. alt. 3 (3, 73) führe ich Hieronymus ep. 70, 2 ad Magn. orat. (P. L. 22, 665) an: Sed et Paulus Ap. Epimenidis poëtae abusus versiculo est (Tit. 1, 12) .... In alia quoque Epistula Menandri ponit senarium (I Cor. 15, 32) ... Et apud Athenienses ... Aratum testem vocat (Act. 17, 28) ... Ac ne parum hoc esset, ductor christiani exercitus et orator invictus pro Christo causam agens etiam inscriptionem fortuitam arte torquet in argumentum fidei.

Literatur zeichnen und intra muros et extra verteidigen wollen, demgemäß er, wie sein hochgepriesenes Vorbild, trotz aller Polemik die Blüten griechischen Geisteslebens überall pflückte, wo immer er sie der christlichen Religion dienstbar machen konnte. Die Rechtfertigung der hellenischen Zitate des Apostels ist auch die seine, und der gefeierte Prediger scheint einmal sogar solch indirekte Selbstverteidigung wegen Zusammenstellung biblischer und profaner Literatur, von Christus und heidnischen Autoritäten vor seinen Zuhörern für nötig zu halten: *Μηδεὶς ὕβριν εἶναι νομιζέτω τοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος, Ζήνωνος καὶ τοῦ Τυανέως μεμνήμεθα· οὐ γὰρ ἐξ οἰκείας γνώμης . . . ἀλλὰ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν Ἰουδαίων συγκαταβαίνοντες* (hom. adv. Iud. 5, 3 = M. 1, 886 sq.), und beruft sich dabei wieder auf Paulus und die göttliche Pädagogik des Alten Testamentes.

Dadurch hat sich der große Homilet, der nach dem Zeugnis der Alten den Völkerapostel auf einzig vollkommene Weise erklärt und gefeiert hat[1]), ebenso wie Klemens, Augustinus und Hieronymus der gleichen „Perversität“ schuldig gemacht, deren Ed. Norden letzteren anklagt mit der Argumentation subjektiven Empfindens[2]); und weil der Forscher den Apostel auf eigene Art „liebt und bewundert“, scheidet er durch kühne Athetese der drei Pastoralbriefe das eine hellenische Zitat aus dem Beweismaterial für Pauli Hellenismus aus, athetesiert ferner zur Wegräumung des klassischen Schmuckes der Apostelgeschichte die Areopagrede[3]), über deren Echtheit und Wert noch jüngst Ernst Curtius in der Berliner Akademie die schönen Worte gesprochen: „Wer den geschichtlichen Wert des Berichts über Paulus in Athen in Abrede stellt, reißt eines der wichtigsten Blätter aus der Geschichte der Menschheit“.[4]) Während indes der feinsinnige Kritiker der antiken Kunstprosa

---

1) Z. B. Isidor Pelus. ep. 5, 3 (P. G. 78, 1348); Anianus, Übersetzer der homil. de laud. Pauli (Chrys. opp. M. 2, 471), s. Bardenhewer, Patr. 1. A. S. 315.

2) A. K. S. 498: „Wer P. liebt u. bewundert, würde ihn der sich lieber wie etwa einen Clemens Al. denken, geschmückt mit den Floskeln platonischer Diktion u. gewappnet mit dem Rüstzeug hellenischer Sophisten . . .?“ Vgl. damit desselben Autors Verwunderung über das Echthellenische seiner Kunstprosa u. Rhetorik S. 502 ff. Gegen Nordens Widersprüche s. jetzt Heinrici a. a. O. S. 441 ff.; 449: Flüchtigkeit, mit der N. mit den paulinischen Problemen sich abfinde.

3) a. a. O. S. 475, 1: „die, wenn einmal ein wissenschaftl. Buch über die Beziehungen d. Christentums z. griech. Philosophie geschrieben wird, als frühester kathol. Kompromißversuch zwischen Christent. u. reinhellenischer Stoa, wie der Prolog des Joh.-Evgl. zwischen Christent. u. jüd.-hellen. Stoa, zu gelten hat“. — Vgl. gegen Mommsens Kritik der Apg. Weber, Katholik 1901 S. 1 ff.

4) Sitzber. d. Berl. Akad. 1893 S. 925 ff., wo ich unter den vielleicht zu sehr gepreßten Spuren hellenischer Bildung Pauli gerade die Besprechung der

die von der ganzen patristischen und späteren Tradition unbeanstandeten klassischen Zitate, einem „unhellenischen Paulus“ zuliebe, als unpaulinisch verwirft und damit auch die autoritative Stütze der Kirchenväter für ihre Stellung zur heidnischen Literatur wegzuräumen sich anschickt, ist er dem Mißgeschick verfallen, ein durchaus unhellenisches biblisches Zitat zu einem hellenischen, dem Menandervers vorangehenden „einzig paulinischen Zitate in der Ep. ad Cor. I 15, 32 f.“ zu stempeln.[1]) Über Ursprung und Bedeutung dieser allerdings im Sinne antiker Denk- und Lebensart gesprochenen, von Norden ohne Quellennachweis der griechischen Literatur zugesprochenen Sentenz hätte der bibelfestere Libaniosschüler bessere Aufklärung geben kennen: *τοῦτο λοιπὸν τὸ ῥῆμα κωμῳδοῦντος· διὸ οὐδὲ οἰκοθεν αὐτὸ παρήγαγε, ἀλλὰ τὸν προφήτην ἐπέστησε τὸν μεγαλοφωνότατον Ἡσαΐαν, ὃς περί τινων ἀπηλγηκότων διαλεγόμενος καὶ ἀπεγνωσμένων* (Is. 22, 13) (h. I Cor. 40, 3 = M. 10, 350).

Indes nicht bloße *συγκατάβασις* oder Akkommodation an das hellenisch-heidnische Bildungsniveau ist es, die ihn auch später bewog, den Boden des Hellenismus zu betreten und nicht wieder ganz zu verlassen. Aus apologetischem Interesse spendet der Redner der griechischen Weisheit volle Anerkennung: *Ὅταν οὖν Ἕλληνες κατηγορῶσι τῶν μαθητῶν ὡς ἰδιωτῶν* (a. l. *ἀγραμμάτων*), *πλέον ἡμεῖς ἐκείνων κατηγορῶμεν αὐτῶν. Μηδὲ λεγέτω τις, ὅτι σοφὸς ἦν ὁ Παῦλος, ἀλλ' ἐπαίροντες ἐπὶ σοφίᾳ τοὺς μεγάλους παρ' ἐκείνοις καὶ ἐπὶ εὐγλωττίᾳ θαυμασθέντας, τοὺς παρ' ἡμῖν ἅπαντας λέγωμεν ἰδιώτας γεγονέναι* (hom. I Cor. 3, 4 = M. 10, 27 sq.).[2]) Daran schließt sich die reservierte Bemerkung: *ὁ τοίνυν μὴ δεηθεὶς εὐπαιδεύτων ἐκ προοιμίων, εἰ μετὰ ταῦτα λογίους ἐδέξατο, οὐχ ὡς δεόμενος τοῦτο ἐποίησεν, ἀλλ' ὡς οὐ διακρινόμενος*; wie diese Distinktion gemeint sei, geht aus den von Chrys. für die späteren Verkündiger des Gotteswortes aufgestellten

---

wichtigsten, d. Klassikerzitate, vermisse; auch hat C. nicht, wie Maaß (Orpheus 1895 S. 8) behauptet, den Theologen d. Verständnis der Rede erst erschlossen, vielmehr mit seiner archäol.-topogr. Hypothese einen Fehlgriff getan (s. Norden A. K. 475, A. 1; Zahn, Einltg. II 1899 S. 437).

1) A. K. S. 498 A. 10. Sollte dieser lapsus philologi in theologicis nur ein lapsus calami philologici sein? Über das Menanderzitat I Cor. 15, 33 (vgl. Chrys. h. I Cor. 40, 3 = M. 10, 351) s. Zahn, a. a. O. I S. 50, der mit Unrecht (s. Norden, A. K. 498, 3) den sprichwörtl. Charakter leugnet; Maaß, Aratea 256, 13; W. Nestle, Euripides, d. Dichter d. Aufklärg. 1901, S. 476, A. 20.

2) Vgl. dazu die Erzählg. d. Chrys. v. einer Disputation zwischen einem Christen u. einem Hellenen über Paulus u. Plato u. beider profane Bildung h. I Cor. 3, 4 (10, 27 sq.) u. zur Geschichte d. zwei Stiltheorien Norden, A. K. S. 513 ff.

Bildungsansprüchen hervor, die er besonders im vierten Buch de sacerdotio darlegt.[1])

Was der Kirchenvater bei dem Eindringen der Scharen in die weitgeöffnete Pforte der christlichen Gemeinschaft infolge des politischen Umschwungs besonders in den Großstädten zu beklagen hat, ist die Vernachlässigung der moralischen Erziehung und die Fortpflanzung der rein weltlichen, heidnisch-materialistischen Grundsätze; diese verurteilt er als schlechte Früchte des Hellenismus, nicht die klassische Bildung an sich, wie zu deutlich aus einer vortrefflichen pädagogischen Homilie im Anschluß an Ephes. 6, 4 ff. hervorgeht: *Πάντα ἡμῖν δεύτερα ἔστω τῆς προνοίας τῶν παίδων καὶ τοῦ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ Κυρίου αὐτὰ ἐκτρέφεσθαι . . . οὐδὲν τοσοῦτον ἐργάσῃ τέχνην διδάσκων αὐτὸν καὶ παιδείαν τὴν ἔξωθεν*[2]), *δι' ἧς χρήματα κτήσεται, ὅσον ἐὰν διδάξῃς αὐτὸν τέχνην, δι' ἧς χρημάτων καταφρονήσει* (h. in Ephes. 21, 1 u. 2 = M. 11, 150 sqq.); nach einer, mit den kynisch-stoischen Diatriben wetteifernden Belehrung über den wahren Reichtum der Bedürfnislosigkeit, den wahren Ruhm und die echte Philosophie der Lebenskunst fährt der Prediger weiter: *Μὴ ῥήτορα αὐτὸν σπούδαζε ποιῆσαι, ἀλλὰ φιλοσοφεῖν παίδευε. Ἐκείνου μὲν γὰρ οὐκ ὄντος οὐδὲν ἔσται βλάβος· τούτου δὲ ἀπόντος οὐδὲν ἔσται κέρδος μυρίας ῥητορείας. Τρόπου χρεία, οὐ λόγων, ἤθους, οὐ δεινότητος, ἔργων, οὐ ῥημάτων. Μὴ τὴν γλῶτταν ἀκονήσῃς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐκκάθαιρε.* Und als wollte der weitblickende Homilet nach beiden Seiten der Kritik bei Mit- und Nachwelt sich vorsehen, fügt er ein kostbares Wort zum Abschluß an, das den Christen und Griechen gleich ehrt und mit einem Schlag die Wahnidee von seiner Bildungsfeindlichkeit und Abschließung gegen die antike Kultur zerstören muß: *Οὐ κωλύων παιδεύειν [τὴν ἔξωθεν παιδείαν] ταῦτα λέγω, ἀλλὰ κωλύων ἐκείνοις μόνοις προσέχειν.* Ob nach dieser Ausführung der Verfasser der antiken Kunstprosa die Beschuldigung des Fanatismus noch aufrecht erhalten will, die er in seiner früheren Schrift mit Berufung auf Puech und unsere und die folgende, von keinem

---

1) Das Argument für die Göttlichkeit des Christentums aus d. Erfolg der Predigt der *ἀγράμματοι* kehrt oft in s. Homilien wieder, z. B. h. I Cor. 3, 5 (M. 10, 288 sqq.).

2) *οἱ ἔξωθεν, τὰ τῶν ἔξωθεν, ἡ ἔξ. παιδεία* etc. wechselt häufig mit *Ἕλληνες, Ἑλληνικοί* etc. zur Bezeichnung des heidnischen Charakters der Lebenserscheinungen des Hellenismus; vgl. z. B. h. II Thess. 1, 2 (M. 11, 472): *τὰ παρ' ἡμῖν καὶ τὰ ἔξωθεν*; h. Tit. 3, 1 (11, 367) *Ἑλληνικοί* (Dichter); zu *Ἑλληνισταί* und dessen vielumstrittenem Bedeutgswechsel vgl. de sacerd. 4, 7 (1, 669) u. hom. in Act 14, 1 (9, 113), dazu Zahn a. a. O. I, 50 ff., Z. f Kgesch. 15 (1895) S. 137; Politis, *Ἕλληνες ἢ Ῥωμιοί* 1901 (s. Berl. phil. Wochschr. 1902 Sp. 181); neuestens Kukula, Festschr. f. Gomperz 1902 S. 359—63.

offenbar gelesene Stelle ausgesprochen hat, bleibe dahingestellt.[1]) Unsere Schlußfolgerung aus der Epheser-Homilie bestätigt das ähnliche Wort über heidnische und christliche Schulen in der Abhandlung adv. oppugn vit. mon. 3, 11 (M. 1, 367): *Τί τὸ ὄφελος πέμπειν εἰς διδασκάλους, ἔνθα πρὸ τῶν λόγων κακίαν εἴσονται καὶ τὸ ἔλαττον βουλόμενον λαβεῖν, τὸ μεῖζον ἀπολέσουσι τῆς ψυχῆς τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν εὐεξίαν ἅπασαν; Τί οὖν; κατασκάψομεν τὰ διδασκαλεῖα, φησίν; οὐ τοῦτο λέγω, ἀλλ' ὅπως μὴ τὴν τῆς ἀρετῆς καθέλωμεν οἰκοδομὴν καὶ ζῶσαν κατορύξωμεν τὴν ψυχήν· σωφροσυνούσης μὲν γὰρ ταύτης οὐδεμία ἀπὸ τῆς τῶν λόγων ἀπειρίας ἔσται ζημία, διεφθαρμένης δὲ μεγίστη ἡ βλάβη, κἂν σφόδρα ἡ γλῶττα ἠκονημένη τυγχάνῃ. . . . Ἡ μὲν γὰρ τῶν λόγων σπουδὴ τῆς ἀπὸ τῶν τρόπων ἐπιεικείας δεῖται, ἡ δὲ τῶν τρόπων ἐπιείκεια οὐκέτι τῆς ἀπὸ τῶν λόγων προσθήκης.* Den Maßstab für seine eigene Beurteilung scheint der Sittenprediger des 4. Jahrhunderts nahelegen zu wollen, wenn er mit Emphase schließt, die meisten Weisen Griechenlands hätten sich wenig oder gar nicht um die literarische Bildung, vielmehr nur um die moralische bekümmert (so Anacharsis, Sokrates, Krates, Diogenes): *τὸν ἅπαντα βίον ἐν τῷ τῆς φιλοσοφίας ἠθικωτέρῳ διατρίψαντες μέρει σφόδρα ἔλαμψαν καὶ γεγόνασι περιφανεῖς* (adv. opp. vit. mon. 3, 11 = M. 1, 367).

Dem widerspricht nicht des christlichen Pädagogen Warnung an die Eltern, von frühester Zeit an die Kinder mit den heidnischen Mythen bekannt zu machen oder gar ihr Ohr daran zu gewöhnen, besonders aber sie in die dramatischen Aufführungen des auch nach Profanschriftstellern längst entsittlichten Theaters zu führen.[2]) Seine

---

1) Norden, Beitr. z. Geschichte d. griech. Philosophie, Suppl. 19 Fleck. Jahrbb. f. cl. Philol. 1893 S. 389 A. 1. Puech, S. Jean Chrys. 1891 p. 131.

In eben dieser an Aufschlüssen über d. heidnisch-christl. Schulwesen reichen Abhandlg. gegen d. Bestreiter des Mönchtums finden sich an d. gleichen Stelle noch manche treffliche pädagog. Aphorismen u. Antithesen, wie *Πονηρία τὴν τοῦ λέγειν προσλαβοῦσα ἐμπειρίαν, πολλῷ χείρονα τῆς ἀμαθίας ἐργάζεται τὰ δεινά; Σωφροσύνην καὶ χωρὶς τῆς παιδεύσεως ταύτης κατορθῶσαν ἔτι, λόγων δὲ δύναμιν χωρὶς τρόπων χρηστῶν οὐδεὶς ἂν προσλάβοι ποτέ, παντὸς τοῦ χρόνου εἰς κακίαν . . . ἀναλισκομένου*; vgl. h. I Cor. 20, 1 (10, 161); de fato 5 (2, 768) u. a.

2) hom. de Anna 6 (4, 642); h. II Thess. 2, 4 (11, 478): *παρακαλῶ, ἀπὸ τῆς τίτθης τὰ παιδία λαμβάνοντες μὴ μύθοις γραικοῖς αὐτὰ ἐθίζωμεν*, ist m. E. nicht einmal notwendig auf heidnische Mythen zu deuten, mit Beziehung auf die vorhergehende Homilie (h. II Thess. 1, 2 = M. 11, 470), wo gegen die der Jugend erzählten (wohl gemischt heidnisch-christlich) abergläubischen „Ammenmärchen" vom Antichrist polemisiert wird. Letztere ist auch die einzige von den vorhergehenden u. nachfolgenden Belegstellen, die von einigen Biographen beachtet, als genügende Selbstzeichnung des antihellenischen Kirchenlehrers kühn ins Feld geführt

eigene Praxis bezeugt ja, daß der Redner trotz der geäußerten Bedenken gegen die Mythologie des Hellenismus sich nicht abhalten ließ, solche Produkte dichterischer Phantasie, Reminiszenzen aus dem alten Epos und Drama zu verwenden zu Vergleichen und anderen homiletischen Zwecken und dieselben auch seinen Zuhörern zur Lehr und Wehr mitzuteilen, ja ganz instinktiv ihre Kenntnis z. B. in dem großen mythologischen Kapitel der 5. Titushomilie[1]) bei den Christen allen und selbst als Bestandteil der klassisch-christlichen Frauenbildung vorauszusetzen. Ein kleines, aber wertvolles κειμήλιον zur Geschichte der altchristlichen Frauenbildung enthält die in mehr als einer Beziehung hellenisierende Consolatio ad vid. iun. 6 (1, 607), vgl. hom. in Matth. 8, 4 (7, 87): ein Kompliment an die edle Gattin des frühverstorbenen Therasios wegen ihrer Vertrautheit mit Literatur und Geschichte über Paradeigmata von falscher δόξα τοῦ πλούτου· καὶ τούτους οὐ παρ' ἐμοῦ δεήσῃ μαθεῖν, ἀλλ' ἀκριβέστερον ἡμῶν οἶδας τὸν Ἐπαμεινώνδαν, τὸν Σωκράτη κτλ.[2])

Und wie staunen wir erst, dem ernsten Prediger und unerschöpflichen Lobredner und Interpreten der Offenbarungsschriften einmal das Wort entschlüpfen zu hören, das auf die mit Inhalt und Form der Bibel vielfach wenig befreundeten[3]) Hellenisten wie ein Zauber wirken

---

worden. Indes ist dies überhaupt, wenn anders so verstanden, nur ein einzelner Punkt der hellen. Literatur, in dessen Abschätzung Chrys. mit vielen Altgriechen u. christl. Lobrednern d. Antike übereinstimmt. — Als Gegengewicht gegen die Gefahren des Weltlebens u. Profanstudiums, als Gegengift gegen die Bedenklichkeit der heidn. Mythen u. der mit erschütterndem Ernst u. Sarkasmus häufig geschilderten Theateraufführungen, deren massenhaftes Detail nur teilweise von von Puech, Neander u. a. verwertet ist (s. unten) empfiehlt Chrys. die hl. Schrift und deren Gestalten; interessant ist die Widerlegung des Einwurfs, das Bibellesen sei Sache der Mönche und mache zu Mönchen: Οὐκ ἔστιν ἀνάγκη, γενέσθαι αὐτὸν μονάζοντα. Τί δέδοικας πολλοῦ κέρδους ἀνάμεστον; Χριστιανὸν αὐτὸν ποίησον (hom. in Eph. 21, 1 = M. 11, 150).

1) Z. B. hom. in Tit. 5, 4 (11, 692—694) τάχα ἴστε τὸ διήγημα οἱ πολλοί p. 693. Nur der mattesten Anspielungen auf die Greuelsagen des griech. Epos und Dramas scheint es zu bedürfen, um bei der Erinnerung an die insinuierten Sagen die Zuhörer das Glück des Apostelwortes Tit. 2, 4 ff. fühlen zu lassen, aber auch ταῦτα λέγω ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ἵνα τοὺς Ἕλληνας πείσω πόσα κατεῖχε τὴν οἰκουμένην κακά ibid. p. 693; vgl. h. Eph. 12, 3 (11, 92); 19, 3 (11, 13); nicht aufgehoben durch h. Eph. 23, 1 (11, 164); h. Phil. 15, 6 (11, 296).

2) Vgl. dürftige Nachweise zu diesem Kapitel antiker Bildungsgeschichte bei Friedländer, Sittengesch. I² S. 409.

3) Das Widerstreben gegen das Barbarische der Bibelsprache und biblischen Lektüre überhaupt wird oft bei den Kirchenvätern beklagt; häufig auch bei Chrysost.: vgl. besonders h. Ioan. 2, 2 (8, 31); s. Seitz, Apologie des Christent. b. d. Griechen 1895 S. 115; Norden, A. K. S. 521 ff.

mußte: *Τόσοι πολλάκις καὶ μῦθοι ἀπὸ τούτων (θλίψεις καὶ ταλαιπωρίαι* der alten Herrscher) *ἐπλάσθησαν, πᾶσαι σχεδὸν αἱ ἐπὶ τῆς σκηνῆς τραγῳδίαι ἀπὸ τῶν βασιλέων ὑφαίνονται καὶ οἱ μῦθοι. Τὰ γὰρ πλείονα τῶν ἐν τοῖς μύθοις ἀπὸ τῶν γενομένων πέπλασται· οὕτω γὰρ ἔχει καὶ ἡδονήν· οἷον τὰ Θυέστεια δεῖπνα καὶ ὡς πᾶσα ἐκείνη ἡ οἰκία διὰ συμφορῶν κατέστρεψεν* (hom. Phil. 15, 5 = M. 11, 296).[1])

Der ganzen Geistesrichtung unseres Autors, nicht am wenigsten den Prinzipien der antiochenischen Exegetenschule entspricht dieses Verfahren, und ein Einblick in seine Beweisführung bestätigt oft genug die Methode der historisch-grammatischen Richtung, die Argumente für eine ethische oder dogmatische Wahrheit meist nicht nur aus der heiligen Schrift und der vom Glauben erleuchteten Vernunft zu schöpfen, sondern auch aus der Geschichte, der Religion und Kultur jenes Volkes, dessen Literatur eine unerschöpfliche Quelle der Wahrheit und Lebensweisheit trotz aller Verirrungen auch ihm gewesen und geblieben ist. Anerkannter Meister der historischen Beweise für die Wahrheit des Christentums, stellt Chrys. sehr häufig die geschichtlichen Argumente den andren voran[2]), z. B. hom. Phil. 15, 6 (M. 11, 296) *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀπὸ τῶν παρὰ τῶν ἔξωθεν συντεθέντων* (Beispiele aus Geschichte, Epos und Drama des Hellenismus)· *εἰ δὲ βούλεσθε, καὶ ἀπὸ τῶν Γραφῶν ἐροῦμεν*; ja er läßt den profangeschichtlichen manchmal den Vorrang bei Belehrung der den biblischen Argumenten nicht zugänglichen Hellenen bezw. Juden. Daß es nicht bloße Phrase des Rhetors ist, wenn er auf jedem Blatt auch der Profangeschichte Beweise zu ethisch-didaktischen Redezwecken zu finden und zu verwerten bereit ist, geht aus seiner Erklärung hervor: *Τὰς ἱστορίας ἐκλέγω πάσας, ἐν αἷς πειρασμοὶ καὶ βασιλέων ὀργαὶ καὶ ἐπιβουλαί, ἵνα μηδὲν φοβώμεθα ἀλλ' ἢ τὸ προσκροῦσαι Θεῷ* (h. ad pop. Antioch. 6, 6 = M. 2, 89).[3]) Einmal empfiehlt er sogar seinen Zuhörern das Studium der Dichtungen, der philosophischen, historischen und rhetorischen Werke der Griechen als solche Fundgrube der Lebensphilosophie und als Verstärkung der biblisch-homiletischen Worte: *Ἀνάγνωθι, εἰ βούλει, καὶ τὰ*

---

1) Hier ist also jede Spur jenes urchristlichen Abscheus gerade vor diesen, zur Verspottung des Heiligsten (Eucharistie und Agape) verwendeten, von den alten Apologeten zurückgewiesenen Mythen (Athenag. Legat. 31; Theophilos Autol. 3, 4; Tertull. Apol. 7. 9 u. a.) verschwunden.

2) Vgl. h. II Thess. 1, 2 (11, 472); hom. Rom. 16, 5 (9, 554 sq.); h. I Cor. 7, 7 (10, 63 sq.); adv. opp. vit. mon. 2, 5 (1, 339 sq.) u. ö.

3) Mutet das uns nicht wie ein Vorbote der byzantinischen Florilegienliteratur an? Daß der biblischste aller Kirchenlehrer keine Sammlung biblischer Geschichten anzulegen brauchte, ist wohl klar.

παρ' ἡμῖν καὶ τὰ ἔξωθεν· καὶ γὰρ ἐκεῖνα γέμει τούτων τῶν παραδειγμάτων, εἰ τῶν ἡμετέρων καταφρονεῖς ἐξ ἀπονίας· εἰ τὰ τῶν φιλοσόφων θαυμάζεις, κἂν τούτοις πρόσιθι· ἐκεῖνοί σε διδάξουσι συμφορὰς παλαιὰς διηγούμενοι, καὶ ποιηταὶ καὶ ῥήτορες καὶ σοφισταὶ καὶ λογογράφοι πάντες. Πάντοθεν εὑρίσκεις, εἰ βούλει, τὰ ὑποδείγματα (h. II Thess. 1, 2 = M. 11, 472). Wer vermöchte wohl bei solchen Grundsätzen, die selbst die edelsten Geister des späteren Griechentums vertreten[1]), einen Johannes Chrys. einen Feind des Hellenismus und all seiner Kulturschätze zu nennen, wenn dieser selbst mit den trüben Lichtern einer fernen, fremden Sagenwelt erhabene Wahrheiten des Evangeliums zu beleuchten wagt und weiß?

Jeden Zweifel endlich muß die Opposition gegen Julians Dekret über die christlichen Schulen zerstreuen. Ist die Polemik des antiochenischen Presbyters auch nicht so stürmisch und leidenschaftlich wie bei einem Gregor v. Nazianz, so beleuchtet sie doch nachdrücklichst die Konsequenzen dieses indirekten, hinterlistigen Vernichtungskriegs gegen die „Galiläer" (hom. in Iuvent. et Max. [Märtyrer unter Julian] 1 = M. 2, 573): Ἐδεδοίκει φανερῶς τὸν πρὸς ἡμᾶς κινῆσαι πόλεμον· μὴ τρόπαια, φησίν, ἀλλεπάλληλα στῆσαι καὶ νίκας ἐργάσασθαι, συνεχῶς καὶ στεφάνους ἀναδήσασθαι παρασκευάσωμεν. Καὶ τί ποιεῖ; Σκοπεῖτε τὴν κακουργίαν. Ἰατροὺς καὶ στρατιώτας καὶ σοφιστὰς καὶ ῥήτορας ἅπαντας ἀφίστασθαι τῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ τὴν πίστιν ἐξόμνυσθαι ἐκέλευσεν· οὕτω πρὸς ἡμᾶς τὸν πόλεμον ἀκροβολιζόμενος, ἵνα, ἂν μὲν εἴξωσι, καταγέλαστος ἡ ἧττα γένηται, ὅτι χρημάτων τὴν εὐσέβειαν οὐ προετίμησαν· ἂν δὲ στῶσι γενναίως καὶ περιγένωνται, μὴ πάνυ λαμπρὰ ἡ νίκη μηδὲ περιφανὲς τὸ τρόπαιον γένηται· οὐδὲν γὰρ μέγα τέχνης καὶ ἐπιτηδεύματος ὑπὲρ εὐσεβείας καταφρονῆσαι. An diesen und anderen unverächtlichen patristischen Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik Julians ist selbst Auer, Julian im Kampf mit den Kirchenvätern seiner Zeit 1855, ganz vorübergegangen.[2])

---

1) Vgl. Strabo geogr. 1, 23: οὐ ψυχαγωγίας χάριν δήπουθεν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφρονισμοῦ; Plutarch de aud. poet. 4; Dio Chrysost. or. I (1, 3 Dind.) und viel Frühere legen denselben sittlichen Maßstab selbst an die „Griechenbibel" an, s. Hatch, Griechentum S. 22. Gleichwohl stempelt Norden (Beiträge a. a. O. S. 397, 1) bei seinem schnellen Vorübergehen an einem einzigen Chrys.diktum ihn zum „erbittertsten Gegner des Heidentums im 4. Jahrhdt".

2) Vgl. zu der den Konsequenzen entsprechenden Formulierung des Dekrets Schiller, Gesch. d. röm. Kais. II (1887) S. 335. Mehr beachtete patrist. Parallelen sind: Aug. conf. 8, 3, civ. D. 18, 52; Gregor Naz. or. 4; Socr. h. e. 3, 12; Theodoret h. e. 3, 8 u. a.; s. Iuliani c. Christ. l. ed. Neumann 206 A. 229 D. 230 A. 235 C; Hänel, Corp. Leg. p. 214. Selbst einsichtsvolle Heiden verwerfen die harte, ungesetzl. Maßregel: Ammian. Marc. 22, 10, 7; 25, 4, 20.

Und wie durch jene in der Entwicklungsgeschichte der klassisch-christlichen Erziehung hochberühmte patristische Fehde, so reiht sich unser Kirchenlehrer den Vorkämpfern um ein Palladium der christlichen Gesellschaft weiterhin an durch die Verwendung der origenistischen Allegorie von dem Raub der Ägypterschätze durch die Israeliten (Exod. 12, 35 vgl. 11, 2), die das ganze Mittelalter hindurch zur Rechtfertigung der heidnischen Literatur in Christenhänden gedient hat.[1]) In einem seiner Erstlingswerke, *περὶ ἱερωσύνης* (1, 9 = M. 1, 632), verwendet Chrys. das Bild zu seiner eigenen Verteidigung in etwas anderem Sinne. Öfters spricht er von des gefeierten alttestamentlichen Patriarchen Bildung in der ägyptischen Wissenschaft: cum presb. ordinat. 3 (1, 697), in ps. 11, 1 (5, 144), in genes. 2, 3 (4, 29), cum presb. Goth. 2 (12, 503), und besonders in Dan. 1, 3 (6, 195 sq.), wo Moses und Daniel wegen Aneignung der fremden ägyptischen und babylonischen Bildung und Sprache gelobt und wie von Paulus (Hebr. 11, 25), den Christen als Muster vorgehalten werden, da die heidnische Bildung ihrem religiös-sittlichem Leben keinen Schaden zufügen konnte. Wie von den alttestamentlichen Heiligen rühmt der Prediger in einem anderen Panegyrikus auf den Märtyrer Lukian von Antiochien, daß er *τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως μετέσχεν*, aber vor dem heidnischen Richter statt seiner Rhetorik seinen Glauben, statt der Redegewalt die gottliebende Seele gezeigt habe (hom. in S. Luc. M. 3 = M. 2, 524). Wie in den mehrfach variierenden Anklängen an jenes kühne Bild, das eine wirkliche Geschichte hat[2]), so zeigt sich der Homilet von der altpatristischen Idee beherrscht, die in der Literatur und Kultur des Hellenismus Spuren des Offenbarungsglaubens, des Monotheismus und der Jenseitshoffnung, Analogien christlicher Gedanken und Gebräuche aufsucht und bei diesem Suchen und Finden schließlich ebenfalls den ägyptischen, d. h. mosaisch-jüdischen Ursprung griechischer Weisheit statuiert.[3])

---

1) S. Norden, A. K. S. 676; andere ähnl. Allegorien, wie Davids Schwert, bei Hieron. ep. ad Magn. 70 (P. L. 22, 665) od. d. israelitischen Ägypterfrauen (Deut. 21) ebenda, u. dazu Willmann, Gesch. d. Idealism. II (1896) S. 145; Kleutgen, Theol. d. Vorzeit IV 1867 S. 161 f.

2) Skizze der historischen Verwendung der berühmten Allegorie bei Norden, A. K. S. 676 f.; dazu noch Willmann, a. a. O. S. 145.

3) Vgl. hom. Ephes. 12, 3 (11, 92); h. Coloss. 2, 6 (11, 317); adv. opp. v. mon. 2, 10 (1, 347); h. II Cor. 26, 5 (10, 581 sq.); h. Rom. 2, 5 (9, 407); h. Phil. 15, 5 (11, 296); h. II Thess. 1, 2 (11, 472); in anderem Sinne h. Rom. 3, 3 (9, 414) *οὗτοι τοὺς ταῦτα ἐφευρόντας Αἰγυπτίους διδασκάλους ἔχουσι καὶ Πλάτων ἐγκαλλωπίζεται τούτοις* (cfr. Herodot 2, 77 u. 121); besonders aber wird obige dunkle Stelle erläutert durch hom. in Ioan. 67, 3 (8, 370): *εἰ δήποτε καὶ ὕστερον ἔλαβον* (Wahrheiten von Gott bei den Hellenen) *μετὰ τὸ συγγενέσθαι ἐν Αἰγύπτῳ τοῖς ἡμετέροις.*

Letztere findet denn auch an einer dunklen, textkritisch unsicheren Stelle ihren Ausdruck: *Εἰ γὰρ καὶ μετὰ ἀληθείας, ὡς ἔχει ταῦτα, εἰπεῖν οὐκ ἐδυνήθησαν Ἕλληνες ἀπὸ λογισμῶν κινηθέντες καὶ παρασκευασμάτων τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλ' ὅμως εἰκόνα τινὰ κρίσεως ἔλαβον· καὶ ποιητὰς καὶ φιλοσόφους καὶ λογοποιοὺς καὶ πάντας εὑρήσεις ὑπὲρ τούτων φιλοσοφοῦντας τῶν δογμάτων* (adv. opp. v. mon. 2, 10 = M. 1, 347).

Die Beobachtungen, verstärkt durch die Ergebnisse, zu denen längst ersehnte formalrhetorische Untersuchungen des gesamten Schrifttums des größten altchristlichen Redners gelangen müßten, und bestätigt durch die folgende Darstellung der materiell-literarischen Anspielungen und Entlehnungen, — diese Beobachtungen mögen offenkundig das Band altkirchlicher Tradition zwischen dem großen Antiochener und dem noch größeren Alexandriner wieder knüpfen, dessen Verehrung und geistige, Jahrhunderte überdauernde Freundschaft bereits einem Chrys. die Verfolgung einer unduldsamen orthodoxen Partei eintrug.[1]) Die veränderten Zeitverhältnisse und Geistesrichtungen haben auch in seinem späteren Verehrer das Vermächtnis des Origenes[2]) nicht auszutilgen vermocht; der Jünger des Libanios hat ebenfalls wie von einem älteren zeitgenössischen Rhetorenschüler gesagt ward, „die weltliche Wissenschaft gleichsam als Weihgeschenk zur Kirche Gottes gebracht, den ägyptischen Reichtum[3]), den er in seiner Jugend erworben, Gott dargebracht und mit solchem Reichtum das wahre Zelt der Kirche geschmückt". Trotz des Schwindens jener Weitherzigkeit in der Vereinigung der heiligen und der profanen Wissenschaft hat der biblische Homilet die schönen Worte des einzigartigen Lehrmeisters der Bibelwissenschaft durch die Tat noch mehr als in der Rede sich zu eigen gemacht: Unde et nos, si forte aliquando invenimus aliquid sapienter a gentilibus dictum, non continuo cum auctoris nomine spernere debemus et dicta,

---

Andere Parallelen bei Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis I, 86 ff.; Harnack, Altchrl. Lit. I, 876 f.; Christ, Philol. St. a. a. O. S. 461 ff.

1) S. Kraus, Lehrb. d. Kirchengeschichte 4. A. 1896 S. 146 f.; Eberhard, Die Beteiligung des Epiphanius an d. orig. Streitigkeit, 1859.

2) Niedergelegt u. a. in der herrlichen Dankrede des Gregorios Thaumaturgos, neu ediert von Koetschau 1894; dazu Brinkmann, Rh. Mus. N. F. 56 (1901) 55—76; vgl. die Berufung auf die klass. Studien der früheren griech. Kirchenschriftsteller, Klemens, Origenes bei Aug. de doctr. christ. 2, 40: non aspicimus, quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus . . . quanto innumerabiles Graeci?

3) Genau so drückt sich Chrys. de sac. 1, 9 (1, 632) aus: *τὸν τῶν Αἰγυπτίων πλοῦτον μετήνεγκε* . . s. Gregor v. Nyssa, vit. Mos. I 360 B.

nec pro eo, quod legem a Deo datam tenemus, convenit nos tumere superbia et spernere verba prudentum, sed sicut apostolus dicit: omnia probantes, quod bonum est tenentes (I Thess. 5, 21).[1])

Berlin. **Anton Naegele.**

1) Origenes, hom. in exod. 11, 6 (9, 138 f. Lom.); vgl. dazu Norden, Antike Kunstprosa S. 676 und den kürzesten und schönsten Ausdruck des Verhältnisses von Hellenismus und Christentum in Origines c. Cels. 6, 13 (Die griech. christl. Schriftsteller h. v. d. Berliner Kirchenväter-Kommission II 1899 ed. Koetschau S. 83): *Γυμνάσιον μέν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν.* — Wie ein anderes Paulinisches Wort über die weltliche Wissenschaft (I Cor. 1, 27; 2, 1) wollen auch des Chrys. Worte verstanden werden, vgl. de incomprehens. 1, 2 (1, 702).

Zu Suidas.

In der Vita des Komikers Theopomp bei Suidas sind die Worte *δράματα δὲ αὐτοῦ εἰσι* überflüssig, da schon aus der vorhergehenden Notiz *ἐδίδαξε δράματα κδ'* hervorgeht, daß Theopomp Dramen gedichtet hat. Bernhardy hat die Worte dem Suidas abgesprochen. Desgleichen hat er die Worte *καὶ ἄλλα πολλά* für unecht gehalten, da die Angabe, daß der Komiker Theopomp außer Dramen auch vieles andere geschrieben habe, auf einer Verwechselung des Komikers Theopomp mit dem Historiker gl. N. beruhe. Beide Anstöße können dadurch beseitigt werden, daß man hinter den Worten *δράματα δὲ αὐτοῦ εἰσι* eine Lücke annimmt, in der die Dramentitel gestanden haben. Wir hätten dann in der Vita oben die Angabe der Dramenzahl, weiter unten die namentliche Anführung der Dramen, eine Vitenformation, wie sie sich bei Suidas auch sonst noch findet (vgl. z. B. die Viten des Eupolis und des Carcinus unter *Καρκίνος, Ἀκραγαντῖνος*), während *καὶ ἄλλα πολλά* nicht von anderen Schriften des Komikers Theopomp, sondern von anderen Dramen zu verstehen wäre. Daß Suidas (resp. Hesychius) oft mitten in Aufzählungen abbricht und dann *καὶ ἄλλα πολλά* oder ähnliche Wendungen gebraucht, ist bekannt (vgl. z. B. die Viten des Eupolis, des Menippus und des Komikers Plato).

Berlin. **Ernst F. Krause.**

La Vie anonyme de S. Gérasime.

Abréviations. V. S. = Vita Sabae, dans le t. III des *Ecclesiae graecae monumenta* de Cotelier. Paris 1686.
V. E. = Vita Euthymii, dans le t. I des *Analecta graeca* edd. monachi Benedictini congregationis S. Mauri. Paris 1688.
V. Theod. = Vita Theodosii, dans *Usener*, Der heilige Theodosios. Leipzig 1890.
V. Theog. = Acta S. Theognii, *Analecta Bollandiana*, t. XI (1891).
V. C. = Vita Cyriaci, dans les *Acta Sanctorum*, Sept. VIII.
V. J. = Vita Joannis, dans les *Acta*, Mai. III.

Nous ne sommes pas sûrs de posséder toutes les œuvres de Cyrille de Scythopolis. Bien qu'en maint endroit de ses biographies il fasse allusion à l'une ou l'autre *Vie*, soit qu'il en parle comme d'un ouvrage déjà publié, soit qu'il en annonce la rédaction prochaine, il n'a dressé nulle part le catalogue complet de ses productions, et des biographies comme la Vie de Théognios et celle de Théodose, sur l'authenticité desquelles il n'existe pas le moindre doute, ne sont nulle part citées dans le reste de l'œuvre. Aussi l'attribution à Cyrille d'une Vie de Saint anonyme n'est-elle point un procédé critique qu'il faille rejeter *a priori*.[1])

C'est ainsi que M. Papadopoulos-Kérameus a cru pouvoir, en 1897, ajouter aux vies cyrilliques déjà connues — celles de Sabas, d'Euthyme, de Jean l'Hésychaste, de Cyriaque, d'Abramios, de Théodose et de Théognios — une *Vita Gerasimi* trouvée par lui dans le codex Patmiacus 188.[2]) M. Papadopoulos n'a pas hésité un instant (*ἀδιστάκτως* —, préface ζ′) à inscrire en tête de cette vie le nom du grand hagiographe palestinien. Les raisons, qu'il ne donne pas au long, sont des analogies de *style*, et surtout — quoi qu'il ne le dise pas — le *διηγήσατό μοι ὁ ἀββᾶς Κυριακὸς ὁ ἀναχωρητής* qui commence le chapitre. — Il faut se garder sans doute, d'attribuer trop d'importance à l'emploi d'expressions semblables chez deux écrivains lorsque ces écrivains appartiennent à un siècle *où le style est tellement rare*

1) *Analecta Bollandiana*, t. XVII (1898) p. 217.
2) *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, t. IV, Pétersbourg 1897, p. 175—184.

Thema nach eigentlich nur auf die Sentenzen, Witzworte und sonstigen mündlichen Äufserungen ankam, den gröfsten Raum ein. Die Umstände, unter denen ein Wort ausgesprochen wird, kann der Excerptor häufig nicht entbehren, aber sie sind für seinen Zweck Beiwerk, und wo die Erzählung derselben viel Raum einnimmt, giebt er sie eben nur kurz mit seinen Worten. Somit wird nur selten möglich sein, mit Sicherheit zu entscheiden, wo der Anonymus selbst, wo seine Bearbeiter reden.

Nachdem sich somit die Versuche, die Ansprüche des Petrus Patricius auf die Autorschaft der anonymen Excerpte der Sammlung περὶ γνωμῶν abzuweisen und andere Kombinationen an ihre Stelle zu setzen, als vergeblich erwiesen haben, glaube ich die Niebuhrsche Hypothese von der Identität des Petrus und des Anonymus hinreichend gestützt zu haben, um sie in die Reihe der wissenschaftlichen Thatsachen einzuführen. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, den Umfang des Einflusses, den das Werk des Petrus auf die Darstellung der römischen Kaiserzeit in der späteren byzantinischen Litteratur gehabt hat, genauer als bisher zu bestimmen und die Fäden der litterarhistorischen Entwickelung desselben klarzulegen.

Breslau. Carl de Boor.

Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens.

Abbé Martin im Vorwort zu seiner Ausgabe der Chronik des Styliten Josua (p. V) äufsert sich über dessen Glauben, wie folgt: „Quelle était sa croyance religieuse? Etait-il monophysite ou orthodoxe? — Assémani, dans un but très-louable, a voulu le classer parmi les écrivains catholiques, mais, malgré son autorité, nous avons de la peine à nous ranger à son avis. Sans avoir aucun fait ou aucun texte précis à alléguer, nous croyons que Josué était monophysite. A cette époque, en effet, la Syrie chrétienne avait cessé a peu près toute entière, d'être orthodoxe.“ Ihm stimmt Alfred von Gutschmid bei (Kl. Schriften II S. 565): „In dem ganzen Buche kommt, was bei einem syrischen Mönche sehr anzuerkennen ist, nichts von theologischem Gezänk und keine Silbe von den zwei Naturen vor, was es Assemani möglich gemacht hat, ihn als Katholiken zu reklamieren; der Herausgeber hat vollkommen recht, dies im Hinblicke auf die damaligen kirchlichen Zustände Syriens für sehr unwahrscheinlich zu erklären und in Josua einen Monophysiten zu erkennen.“ Ebenso urteilt Th. Nöldeke (Z. D. M. G. XXX S. 352): „Was die konfessionelle Stellung Josuas betrifft, so urteilt Martin mit Recht, dafs man bei einem damaligen Edessener monophysitischen Glauben voraussetzen mufs, so lange man nicht starke Gründe für das Gegenteil hat.“

Indessen die Sache ist keineswegs so klar, als es nach diesen Urteilen den Anschein hat. Schon der Satz Martins, dafs in Anastasius' Zeit fast das ganze christliche Syrien aufgehört habe, orthodox zu sein, bedarf gar sehr der Einschränkung. Mit Recht betont deshalb Nöldeke seine edessenische Abkunft; denn am ehesten mag diese Anschauung das Richtige treffen für die östlichen Kirchenprovinzen des Patriarchats Antiochien[1]), Osroëne und Mesopotamien. Immerhin möge man bedenken, dafs noch keine zwanzig Jahre seit der Schliefsung der per-

1) Natürlich sehe ich hier ganz von der Patriarchaldiöcese Jerusalem ab, wo aus Kyrillos von Skythopolis und der Zeitgenossen Mönchsviten die orthodoxe resp. nestorianisierende Richtung der Mönchskolonieen genügend bekannt ist.

sischen Schule in Edessa verstrichen sind. Sollte ein so kurzer Zeitraum genügen, eine völlige Ausrottung der nestorianisierenden Richtung in der edessenischen Kirche zustande zu bringen? Das Kloster unsres Edesseners Zuknîn liegt allerdings in der eifrig monophysitischen Diöcese Amida[1]); allein dafs auch unter dem dortigen Adel noch chalcedonensische Gesinnung vorhanden war, zeigt das Beispiel des comes Orientis und nachherigen Patriarchen Ephraïm, Appians Sohn. Xenaïas ferner beschuldigt die Mönche von Amida, dafs sie „den Eifer des Glaubens vernachlässigten" und vergleicht sie mit dem Verräter Judas, was, wie bereits Assemani (B. O. II 37) gewifs richtig erklärt hat, auf geringen Eifer für die monophysitische Sache deutet. Dafs aber in der Euphratensis und speziell in Hierapolis die Synoditen sehr einflufsreich waren, ja zeitweise die Oberhand hatten, bezeugt für die Basiliskos- und Zenozeit der monophysitische Historiker Johannes ὁ *διακρινόμενος* (Miller, revue archéol. XXVI, 1873 p. 402): *τοῖς ἐν Ἱεραπόλει μαρτυρεῖ καὶ μὴ θέλων ὅτι τοὺς μαγιστριανοὺς τοὺς ἐνέγκαντας τὸ ἔδικτον τοῦ Βασιλίσκου ἐφόνευσαν· τοιοῦτοι ἦσαν περὶ τὴν ἐν Χαλκηδόνι ὀρθοδοξίαν διάπυροι.* Dasselbe bestätigt für die Zeit nach Anastasius' Tode ein gewifs vollgültiger Zeuge, Xenaïas von Mabbôg selbst, welcher diese Gesinnung in den von Assemani (B. O. II 44) publizierten Auszügen bitter beklagt: „Während überall viele als würdige Bekenner für Christus aufgetreten sind, hat diese Stadt, deren geistliche Leitung mir anvertraut war, sich dieses Gutes unwürdig gezeigt, damit ich nicht das Gegenteil sage. Denn etliche unter ihnen sollen lieber die Zahl der Verfolger als der Verfolgung Leidenden haben vermehren wollen." Ferner: „Nun aber, uneingedenk ihrer Thaten, schreiben sie an den Usurpator des antiochenischen Stuhles (Paulus), wie mir gemeldet worden ist, sie seien die ganze Zeit, wo wir als Hirten ihre Leitung hatten, in Finsternis gehüllt gewesen; jetzt aber, nachdem sie die Synode anerkannt hätten, seien sie zum Lichte durchgedrungen." Die thätlichen Anfeindungen, welche, wie er klagt, ihn sowohl in seiner Metropolis, als im westlichen Teil seines Sprengels, in der Kyrrestike, betroffen haben, zeigen klar, dafs zum mindesten der Erzbischof mit einer sehr starken synoditischen Minorität zu rechnen hatte. Vollends in den westlichen Eparchieen der antiochenischen Diöcese blieben zahlreiche Bischöfe, Klöster und Gemeinden, nachdem Severus von Anastasius zum Patriarchen eingesetzt worden war, in ständiger Opposition. Euagrios (III 33) gedenkt in Phönizien der Bischöfe von Tyros und Berytos,

1) cfr. Assemani B. O. I p. 260. Joannis Ephesi de beatis Oriental. verterunt van Douwen et Land p. 111 u. 130.

im libanensischen Phönizien des Bischofs von Damaskos und in Arabien des von Bostra. Besonders Syria II zeigte eine scharfe antimonophysitische Richtung. Die Bischöfe von Epiphaneia und Arethusa finden dabei einen starken Anhalt an der Bürgerschaft ihrer Städte[1]), weshalb Anastasius in sehr verständiger Weise von jeder gewaltthätigen Maßregel Abstand zu nehmen gebietet. Als Xenaïas mittelst der Mönchsscharen von Syria I eine geistliche Revolution gegen Flavian von Antiochien zu inscenieren versucht, werfen die Antiochener die Mönche in den Orontes, und die Mönche von Syria II, unter denen Flavian einst als Ascet geweilt hatte, eilen als seine Leibgarde nach der Hauptstadt.[2])

Auf die den Monophysiten höchst feindseligen Eingaben der orientalischen Mönche an die Synoden unter Justin I. und Justinian mit ihren zahlreichen syrischen Unterschriften wird man schwerlich viel geben können. Denn man sieht zu deutlich, daſs man hier bestellte Arbeit vor sich hat. Immerhin mögen einige der thatsächlichen Mitteilungen, wenn sie auch stark gefärbt sind, nicht geradezu erfunden sein. In Tyros, dessen Erzbischof, der Protothronos von Antiochien, dem Severus sehr hartnäckig widerstanden hatte, soll dieser die anfänglich zu ihrem Ordinarius haltenden, nachher freilich sich fügenden Presbyter zu Diakonen degradiert haben. Ähnliche Gewaltthätigkeiten werden aus den Diöcesen Arke, Tripolis, Antarados gemeldet (Mansi VIII 1075 sq.). Aus den Berichten über die zahlreichen Verfolgungen der Orthodoxen in Phönizien geht jedenfalls hervor, daſs auch unter Severus ihre Zahl nicht unbeträchtlich war. Aus den inhaltlich wenig erheblichen Akten gegen Petros von Apameia ergiebt sich wenigstens, daſs die Lektoren seiner Kathedralkirche nicht zu seiner Partei hielten (Mansi VIII 1107 sq.). Das Bisherige, so fragmentarisch es ist, mag immerhin beweisen, daſs von einem Aufhören des orthodoxen Bekenntnisses in Syrien für diese Zeit noch nicht gesprochen werden kann.

Was nun Josua speziell betrifft, so sind wir inbetreff seiner Glaubensrichtung auf die eigenen Aussagen desselben über die gleichzeitigen Bischöfe angewiesen. Die Bischöfe Stratonikos von Karrae und Barhadad von Konstantine-Tellâ, Thomas und Nonnos von Amida, von

---

1) Euagr. III 34: *μάλα τε γενικῶς αὐτῶν ἀντιποιουμένας τὰς σφῶν πόλεις.*

2) Jakob von Sarûg im Briefe an die Mönche des Klosters von Mar Bassus bemerkt, daſs im Gegensatze zu Ägypten gerade Syrien das Chalcedonense annahm „à cause de l'Archevêque Jean d'Antioche, Jean, qui avait partagé les idées de l'impie Nestorius.“ Z. D. M. G. XXX p. 263. Fast möchte man annehmen, daſs Jakob den Johannes von Antiochien noch als lebend zur Zeit des Chalcedonense ansah. Jedenfalls kann dies Zeugnis nicht sehr ins Gewicht fallen.

denen die beiden erstern wahrscheinlich, die letztern sicher Monophysiten waren, erwähnt er so, dafs seine Bemerkungen nach keiner Seite hin entscheiden. Dagegen werden mehrere Monophysiten mit augenscheinlicher Hochachtung behandelt, so Jakob von Batnae (Wright S. 43), der damals freilich erst Periodeut war, und vor allem die beiden Bischöfe von Edessa: Kyros und Petros. Nach Assemanis (B. O. I 292) wenig wahrscheinlicher Behauptung ist letzterer ein Orthodoxer, während Kyros ganz sicher Monophysit war. Josua jedenfalls lobt den religiösen Eifer des einen wie des andern (the chronicle of Joshua the stylite by W. Wright p. 19, 23, 27, 29). Daneben vergleicht er auch den palästinensischen, also höchst wahrscheinlich orthodoxen Bischof von Nikopolis, der allein mit seinen beiden Syncellen dem Erdbeben entrann, „dem gerechten Lot, als er aus Sodom entkam“ (Wright p. 25). Von Wichtigkeit sind allein die Aussagen über Xenaïas und Flavian, welche letztere schon Assemani ins gebührende Licht gestellt hat. Bei Anlafs des Todes des Bischofs Johann von Amida sagt Josua (Wright p. 66): „Und sein Klerus kam zu dem heiligen und gottliebenden, mit allen göttlichen Schönheiten geschmückten, trefflichen und erlauchten Mâr Flavian, Patriarchen von Antiochien, um ihn zu bitten, ihnen einen Bischof einzusetzen.“ Dagegen des Xenaïas gedenkt er bei der Wiederkehr des oft von ihm getadelten und beklagten „heidnischen“ Festes (p. 21): „Aber obwohl Xenaïas, der Bischof von Mabbôg, zu dieser Zeit in Edessa war, von dem man eher als jedem andern denken konnte, dafs er die Mühe des Unterrichts auf sich genommen hätte, sprach er mit ihnen (den Edessenern) nur einen einzigen Tag über diesen Gegenstand.“ Das warme und sehr wortreiche Lob Flavians ist in der Chronik ganz singulär; keiner der zahlreich erwähnten Kirchenfürsten wird von dem Annalisten irgend ähnlich ausgezeichnet. Die hohe Stellung des Patriarchen erklärt das allein nicht; denn er war in seiner Diöcese starken Anfeindungen ausgesetzt. Um so mehr sticht dagegen die recht kühle Behandlung des Xenaïas ab, welche, wenn auch in zurückhaltender Weise und in bescheidenen Ausdrücken, den Tadel der Menschenfurcht ausspricht. Xenaïas als kluger Diplomat hielt es offenbar für angezeigt, gegenüber der im Dogma so korrekten Bürgerschaft von Edessa im Punkte der Moral etwas weitherzig zu sein; solche schlaue Parteitaktik war nun freilich nicht nach dem Sinne des aufrichtigen Josua, dem seine strenge Mönchsmoral entschiedene Herzensüberzeugung war. Es kommt hinzu, dafs Flavian und Xenaïas erbitterte Feinde waren; wer aber dem Flavian so hohe Verehrung bezeugt, kann unmöglich ein korrekter Monophysit in der Art des Severus und Xenaïas sein.

Die damaligen kirchlichen Verhältnisse Ostroms und besonders Syriens waren so verwirrt als möglich. Wenn die palästinensischen Mönche an Alkison schreiben (Euagr. III 31), dafs die Zahl der prinzipiellen Dioskorianer sehr zusammengeschwunden sei, so zeigt der Zusammenhang, in dem die Worte stehen, deutlich, dafs allein vom Osten, d. h. der Diöcese Antiochien die Rede ist. Dieselben Mönche sagen unmittelbar vorher, dafs gegenüber dem chalcędonensischen Westen und dem mehr vermittelnden Osten Agypten und Alexandria eine vollkommene Sonderstellung einnahm, d. h. hier herrschten die entschiedenen Monophysiten, welche auch stets den Rückhalt für ihre Gesinnungsgenossen in Syrien und Mesopotamien bildeten. Die beiden zeitgenössischen Patriarchen Johannes I ὁ *μονάζων* und sein Nachfolger Johannes II ὁ *Νικαιώτης* († 516) gehörten durchaus dieser Richtung an.[1]) Die monophysitischen Berichte betonen, dafs sie dabei mit der Zentralregierung stets im besten Einvernehmen lebten. Bei der bedeutenden Stellung, welche das damalige alexandrinische Patriarchat einnahm, lohnt es sich, die Lebensbeschreibungen der beiden aus der noch nicht veröffentlichten Hälfte des koptisch-arabischen Synaxars, welche ich der Gefälligkeit des Herrn Professor Wüstenfeld in Göttingen verdanke, hier zu veröffentlichen.

4. Tag des Monats Baschnas (= Pachon, 29. April).

An diesem Tage verschied der heil. Vater Anba Johannâ, Patriarch von Alexandria. Dieser Vater war ein Kind aus den gläubigen Einwohnern von Alexandria und widmete sich von Jugend auf dem Mönchsleben in dem Askît des Abu Makarios. Nach dem Tode des Vaters Athanasios wurde er durch den Willen der sämtlichen Bischöfe und Gelehrten zum Oberhaupte gewählt, und er nahm die Stelle mit Widerstreben an, da er sie nicht wünschte, sondern erst durch vieles Bitten bewogen wurde, es keinem andern zu überlassen an der Spitze des Volkes zu stehen und es zu leiten. Als er sah, wie die Bischöfe und Altesten ihn baten, gab er ihnen demütig nach, indem er sagte: „Vielleicht ist es der Wille des Messias.“ Sobald er sich auf den Thron gesetzt hatte, sorgte er für das Volk im höchsten Grade durch Unterweisung, Vorlesen und Stärkung im festen heiligen Glauben und ging darin den Bischöfen und gelehrten Priestern voran. Der damalige Herrscher Zeno der Fromme war ein heiliger Gläubiger, welcher sich mit

1) In Alexandria herrschte diese Richtung von Anfang an. Ganz richtig leitet Johannes von Niḳiû die Unruhen unter Petros Mongos daher, weil dieser das Henotikon acceptierte, während Volk und Klerus an der ausdrücklichen Verdammung des Chalcedonense festhielten. Notices et extraits XXIV 1 S. 483.

diesem Heiligen eng verband und seine Hand über das Land ausbreitete, so dafs der feste Glaube in allen Gebieten von Ägypten öffentlich verkündigt wurde. Der Herrscher schickte in jenen Tagen in die Wüste des Makarios Ladungen von Getreide, Wein und Öl, um davon das, was sie zum Lebensunterhalt nötig hatten, zu bestreiten. Die ganze Zeit dieses Vaters verlief in Ruhe und Frieden, und Gott segnete die Menschen durch das Gebet dieses Vaters und durch seine Unterweisung. Dann suchte ihn der Herr heim durch eine kurze Krankheit und nahm ihn zu sich, nachdem er acht Jahre auf dem Throne gesessen hatte. Sein Gebet sei mit uns, Amen!

27. Tag des Monats Baschnas (= Pachon, 22. Mai).

An diesem Tage ging zur seligen Ruhe der heil. Vater Patriarch Anba Johannâ. Dieser Heilige war in seinem Glauben und Wandel ein christlicher Mann, welcher sich schon von seiner Jugend an dem Mönchsleben gewidmet und sich selbst in jeder Art des heil. Kampfes geübt hatte und sich dann selbst in ein Kloster einschlofs. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit verbreitete sich, und er wurde für das Patriarchat in der Stadt Alexandria gewählt. Er schrieb in seinen Tagen viele Verordnungen, und Gott richtete zur Zeit dieses Vaters die Säule der Kirche auf, weil der gläubige, gottesfürchtige Anastasius Herrscher und der Vater Anba Severus Patriarch auf dem Throne von Antiochia war. Da erliefs der heil. Severus ein Synodalschreiben an diesen Vater Johannâ über die Übereinstimmung im Glauben und setzte ihm darin auseinander: „Siehe, Christus ist unser Gott, nachdem er eine einzige eigene Natur ohne Teilung in sich vereinigt hat, und wir sind des Glaubens des Vaters Kyrillos und des Vaters Dioskoros.“ Dies nahm der Vater Johannâ mit seinen Bischöfen an, und sie liefsen Dank- und Lobgebete zu Gott aufsteigen für die Wiedervereinigung der getrennten Glieder an ihrer Stelle. Dann schrieb ihm der Vater Johannâ als Antwort auf seinen Brief mit Worten voll aufrichtigen Dankes, womit er die Einheit des Wesens Gottes, die Dreifaltigkeit seiner Person, die Verkörperung des Sohnes von Ewigkeit in der menschlichen Natur bezeugte, und dafs beide durch die Vereinigung einer, nicht zwei geworden seien. „Fluch dem, welcher Christus teilen oder seine Natur vermischen will, und allen denen, die da sagen, dafs der, welcher gelitten hat, gekreuzigt worden und für die Menschheit gestorben ist, ein einfacher Mensch gewesen sei oder die Schmerzen und den Tod nach der Natur einer Gottheit erlitten habe; vielmehr ist der feststehende Glaube, dafs wir bekennen, dafs Gott das Wort für uns gelitten habe in dem Körper, in welchem er mit uns eins geworden ist, und dies ist

der königliche Weg, welcher den nicht irre führt und straucheln macht, der auf ihm wandelt.“ — Als der Vater Severus dieses Schreiben gelesen hatte, nahm er es wohlgefällig auf und verkündete es von dem Throne in Antiochia, und die Einigkeit und Übereinstimmung zwischen beiden blieb eine beständige. Dieser Vater blieb als Prediger und Hüter seiner Gemeinde die Zeit von elf Jahren, dann ging er in Frieden zur Ruhe. Sein Gebet und seine Vermittlung sei mit uns, Amen!

Ein Vergleich dieser Angaben mit den übrigen koptischen Berichten, vorab mit Ibn Rahib (chron. or. p. 99) und der von Renaudot (hist. patr. Alex. p. 125 ff.) gegebenen Übersetzung der Angaben des Severus von Ašmunîn und dem von demselben gefertigten kurzen Auszuge aus dem ersten unveröffentlichten Teile des Elmakîn zeigen, dafs der Bericht des Synaxars auf diese Quellen zurückgeht. Ob er freilich die Auszüge aus den Briefen des Severus und des Johannes aus Elmakîn hat, läfst sich bei der Knappheit von Renaudots Aussage nicht mit Sicherheit feststellen. Auffällig ist, dafs alle diese Berichte den Johannes I. zum Zeitgenossen Zenos machen. Das stimmt nicht mit der Chronologie; Le Quien setzt ihn 496—507 und Gutschmid 496—505, also unter Anastasius. Ausdrücklich erwähnt auch Liberatus (breviar. 18) noch Johanns Vorgänger Athanasios als Zeitgenossen des Anastasius. Obschon auch eine von diesen koptischen Berichten durchaus unabhängige Quelle, das *χρονογραφεῖον σύντομον* (Euseb. chron. ed. Schöne I app. 74) Johannes gleichfalls unter Zeno setzt (*ἐπὶ Ζήνωνος καὶ Ἀναστασίου*), scheint doch hier ein allerdings recht alter Fehler vorzuliegen; denn die Chronologie auch der vorangehenden Patriarchen schliefst jede Gleichzeitigkeit von Johannes und Zeno gebieterisch aus.[1])

Über die gleichzeitigen syrischen Verhältnisse giebt am besten Euagrios III 30 Auskunft, welcher dieselben nicht ohne Ironie schildert[2]), aber zugleich mit einer für einen orthodoxen Schriftsteller anerkennenswerten Objektivität die Tendenz von Anastasius' Kirchenpolitik in dessen früheren Jahren klarstellt. Er unterscheidet drei Richtungen unter den damaligen Kirchenfürsten. Die einen hielten mit der gröfsten Entschiedenheit an den Beschlüssen von Chalcedon fest, ohne auch

---

1) Vielleicht wird die Erklärung durch die Angabe des Synaxars gegeben, wonach Johannes früher Mönch des Makariosklosters gewesen war. Die Schenkung Zenos wird in die Zeit gefallen sein, wo er noch Mönch war, und ist dann irrtümlich in die Epoche seines Patriarchats verlegt worden.

2) Durch den 150jährigen Streit über die zwei Naturen waren in Mauricius' Tagen die Gebildeten in Syrien (Euagrios war dazu Jurist) vollkommen indifferent geworden. Es ist aber nicht richtig, wenn man deshalb in Euagrios einen verkappten Heiden hat sehen wollen.

nur in einem Buchstaben nachzugeben; vielmehr kündigten sie jedem die Kirchengemeinschaft, der das Chalcedonense nicht annahm. Andere dagegen verwarfen nicht bloſs das Chalcedonense, sondern sprachen über seine Definitionen und Leos Tomos das Anathem aus. Endlich die dritten hielten sich an das Henotikon Zenos hauptsächlich aus Liebe zum Frieden; indessen auch diese Henotiker zerfielen in chalcedonensisch und mehr monophysitisch Gesinnte. Anastasius verfolgte die Politik, alle Richtungen möglichst gewähren zu lassen: an jedem Orte sollte die in den letzten Dezennien ausgebildete Tradition maſsgebend sein. Nur wo ein Kirchenfürst einen dem örtlichen Herkommen widersprechenden Standpunkt einnahm, schritt er mit Absetzungen ein, um die Ruhe herzustellen.

Vor allem ist nun wichtig, die dogmatische Stellung des Flavian möglichst genau zu präzisieren, was nicht ganz ohne Schwierigkeit ist. Johannes von Niḳiû (l. c. p. 497) läſst die orientalischen Bischöfe in Byzanz Klage führen, daſs Flavian trotz seiner Annahme des Henotikons verkappter Nestorianer sei und das Chalcedonense, wie Leos Tomos acceptiert habe. Ebenso sagt Johannes von Ephesos (I 41), daſs er der Häresie der zwei Naturen überführt worden sei. So einfach liegt die Sache keineswegs. Die palästinensischen Mönche in ihrem Briefe an Alkison und Theophanes, welcher dem Theodorus Lector folgt, erzählen, daſs er, eingeschüchtert durch Xenaïas und die korrekt monophysitischen Bischöfe, sich allmählich immer entschiedener monophysitisch gefärbte Glaubensbekenntnisse habe abdringen lassen.

Theophanes berichtet (S. 151, 11, vgl. den Parallelbericht bei Euagr. III 31), daſs er auf Befehl des Kaisers, — nach dem Bericht der Mönche auf Instigation des Xenaïas — 508/9 eine Synode (wohl in Antiochien) versammelte, und deren Beschlüsse dem Kaiser in einem ausführlichen Schreiben mitteilte. Darin bekannte er sich, getreu dem Henotikon folgend, zu den Synoden von Nikäa, Konstantinopel und Ephesos; dagegen das Chalcedonense überging er mit Stillschweigen. Auſserdem hat er über Diodor und Theodor (und nach den Mönchen auf Verlangen des Xenaïas schlieſslich auch über zahlreiche angebliche oder wirkliche Gesinnungsgenossen derselben) das Anathem ausgesprochen und zum Schlusse vier Sätze (*κεφάλαια*) verkündigt, welche der Lehre von Chalkedon, namentlich dem *ἐν δύο φύσεσιν* widersprachen.

Indessen auch damit begnügte sich Xenaïas nicht; er verlangte eine ausdrückliche Verdammung des Chalcedonense; allein der Patriarch willfahrte nur in Bezug auf die diphysitische Glaubensdefinition; dagegen die daselbst vollzogene Verurteilung des Nestorios und des Eutyches billigte er ausdrücklich. Man sollte meinen, damit hätte er allen billigen

Anforderungen genügt; aber nichtsdestoweniger betrachteten ihn fortan die Strengen als Kryptonestorianer. Umgekehrt kündigte ihm auch Makedonios in Konstantinopel die Gemeinschaft.[1])

Xenaïas suchte nun durch eine feierliche Provinzialsynode des Ostens Flavian zu diesem letzten Schritte moralisch zu zwingen. Auf Betrieb des Xenaïas und auf Befehl des Kaisers wurde denn die Synode offenbar sehr wider Flavians Wunsch nach Sidon berufen. Über diese besitzen wir einen ausführlichen Bericht in der syrischen Kirchengeschichte des sog. Zacharias von Mitylene, welche in erwünschter Weise die Angaben des Kyrillos in der vita des heil. Sabas, des Marcellinus comes und des Theophanes ergänzt.[2])

Es heifst da im X. Kap. des VII. Buches: „Aber auch über Flavian schrieb er (Xenaïas) an Anastasius, dafs er ein Häretiker sei, und riet deshalb die Abhaltung einer Synode in Sidon an. Und er befahl, und sie versammelte sich in der Zahl der Antiochener 560 (= 511/12). Und er instruierte die gläubigen und eifrigen Mönche des Ostens und den Kosmas, einen beredten Mann aus dem Kloster des Mar Akiba von Kinnesrîn (Chalkis), welcher in Antiochien wohnte. Und er machte eine Thesis und produzierte sie vor Flavian und der Versammlung der Bischöfe, welche mit ihm in Sidon waren, weislich und konsequent, Beschuldigungen in 77 Sätzen und viele χρήσεις der heil. Lehrer, welche bewahrheiteten die Anklagen gegen die Synode von Chalcedon und den Tomos des Leo. Er liefs (es) schreiben und gab (es) an die Synode. Sie überzeugten die Priester und liefsen sie schwören, dafs sie Berichtigungen machten und abthäten die Anstöfse gegen die Gebräuche der Kirche, und sie reinigten sie, indem sie öffentlich die Synode verdammten. Flavianus aber, welcher das Haupt der Priester war, und die Anhänger desselben unter den Priestern hinderten ihn an der Ausführung, indem sie sagten: „Es genügt uns, dafs wir die Schrift der Partei des Diodoros bannen und die Widerlegungen, welche waren von den Leuten gegen die zwölf Kapitel des Kyrillos und von (für?) Nestorios, auf dafs wir nicht aufwecken den untern Teil, der schläft, und durch sein Gift schädigen die Menge. Solchermafsen wurde die Synode beendigt."

Wie man sieht, ist sie ein vollkommener Mifserfolg des Xenaïas; damit stimmt der Bericht Kyrills im Leben des heil. Sabas überein, welcher dies Resultat dem energischen Eintreten des gleichfalls anwesen-

1) Die Synoditen strikter Observanz hatten ihn schon bei seinem Regierungsantritt als verdächtig angesehen. (Theophan. 142, 11.)

2) Ich verdanke die Übersetzung von Land Anecdota III S. 225 u. 228 der erprobten Gefälligkeit meines verehrten Kollegen Stickel.

den Elias von Jerusalem für Flavian zuschreibt (Cotelerius eccles. gr. monum. III p. 301). Flavian lehrte wie die Monophysiten; aber eine Verdammung des Diodoros, Theodoros und Nestorios genügte ihm; eine ausdrückliche Verurteilung des Chalcedonense — und das war Xenaïas' Ziel — hielt er für überflüssig und gefährlich. Schliefslich soll er doch noch, bedrängt durch die vom Kaiser aufgehetzten Mönche, auch das Anathem über Chalcedon ausgesprochen haben (Theophanes 153,29ff.). Übrigens halfen ihm alle diese Konzessionen nichts; er ward abgesetzt, *ὅτι στόματι μόνον τὴν σύνοδον ἀνεθεμάτισεν, καὶ οὐ καρδίᾳ* (Theophan. 156, 12). Damit hat er übrigens seine Reputation als Sanctus gerettet[1]); die Fragmente aus seiner Homilie über Johannes V 23 und die Himmelfahrt (Mai: Script. vet. nova coll. VI 135) lauten in der That korrekt diphysitisch, und werden deshalb auch von Leontios in seiner Streitschrift gegen die Monophysiten unter die Zeugnisse unserer auserwählten Väter mit aufgenommen.

Flavians Brief an Anastasius und ebenso seine Taktik auf dem Konzil von Sidon entsprechen so ziemlich dem später zu erwähnenden ersten Briefe des Jakob von Sarûg an die Mönche von Mar Bassus, worin dieser Diodoros, Theodoros und Theodoret verdammt. Man sieht, es ist System in diesem Vorgehen; die Verdammung des Nestorios genügte nicht, auch alle Häupter der antiochenischen Schule und die nestorianisierenden Väter[2]) mufsten mit verdammt werden.

Was ist nun das ursprüngliche Bekenntnis Flavians? Offenbar gehörte er zu der von Euagrios geschilderten dritten Gruppe der wahren Henotiker im Sinne des Akakios, welche sich stricte an das Unionsedikt hielten und über die alles spaltende Frage der einen oder der zwei Naturen eine sehr verständige Zurückhaltung beobachteten. (Unter Umständen nennen das auch die Heiligen „eine kluge Ökonomie zur Rettung vieler Seelen".) Um es kurz zu sagen, Flavian gehörte zu den *πρὸς τὸ εἰρηνικώτερον μᾶλλον ἀποκλίναντες*. Das Henotikon, wie alle Vermittlungsversuche, konnte es den Eiferern beider Parteien nicht recht machen. Damit stimmt, dafs sowohl der streng monophysitische Alexandriner Johannes II., als das in seinen Vorstehern vor Timotheos gut synoditische Konstantinopel Flavian die Gemeinschaft kündeten. Mit der Annahme der ersten Forderung des Xenaïas, der Verdammung der

1) Baronius hat von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er die Heiligkeit Flavians und des Elias von Jerusalem verwirft; und Tillemonts Proteste sind zwar gut gemeint, treffen aber neben das Ziel.

2) Ein ähnliches Verzeichnis giebt Victor Tunnunensis bei der Aufzählung der auf dem konstantinopolitanischen Konzil im Jahre des Johannes Gibbus (499) Verdammten.

nestorianisierenden Väter, hat Flavian kein Opfer weder seines Intellektes, noch seines Gewissens gebracht. Diese Unionsfreunde des Ostens waren allezeit streng antinestorianisch. Die Ironie des Schicksals wollte es, dafs, was sie damals als ihre Konfession formulierten: Festhalten an den drei ersten Konzilien und Verdammung des Theodoros, Theodoret u. s. f. im schneidendsten Gegensatz zu den Beschlüssen von Chalcedon und zur gerechten Entrüstung des korrekt diphysitischen Abendlandes Justinian auf dem fünften Konzil zur orthodoxen Lehre erhob. So ehrfürchtig man dort auch im allgemeinen von Chalcedon sprach, thatsächlich hat man dasselbe in der Hauptsache eskamotiert; auch darin trifft die spätere Orthodoxie mit diesen Vermittlern zusammen, dafs beide gleichmäfsig einer unbedingten und vollständigen Verdammung des Chalcedonense bis zum äufsersten sich widersetzten.

Es war nun ein überaus verhängnisvoller Fehler des Anastasius, dafs er jene so überaus nützlichen Männer der Mittelpartei nicht halten konnte oder wollte. Dem Reiche wären ohne den jetzt eintretenden Umschwung die verhängnisvollen Wirren der nachfolgenden fünfzig Jahre erspart worden. Aber die byzantinische Regierung hat in den so zart anzufassenden kirchlichen Dingen oft eine recht unglückliche Hand gehabt. Der Kaiser liefs sich von fanatischen Ratgebern (Marinos von Apameia) beeinflussen. Er war alt und abgenutzt und offenbar mehr geschoben, als selbständig handelnd, als er 512 sich zu einem entschiedenen Systemwechsel entschlofs und die Mittelpartei den Extremen opferte. Flavian ward exiliert, und an seine Stelle trat das Haupt der strengen Monophysiten, Severus, fragelos die bedeutendste theologische Kapazität dieser Epoche. Jetzt endlich wurden auch die langjährigen Bemühungen des Xenaïas mit Erfolg gekrönt. Was Flavians Autorität noch in Sidon verhindert hatte, wurde unter Severus mit Glanz durchgesetzt. Auf einer grofsen Synode der orientalischen Bischöfe zu Tyros wurde das Chalcedonense feierlich verdammt. Über diese Synode hatten wir bisher nur den Bericht des Dionysius von Tell Mahrê (Assemani B. O. II 19), welcher aber, wie schon Assemani bemerkt, eine falsche Zeitangabe hat (J. d. Seleuciden 826 = 515). Sie kann nicht später als 513 fallen, da Elias von Jerusalem noch im Amte ist. Der Bericht ist auch völlig unhistorisch; er erwähnt die Anwesenheit von Vikarien der Erzbischöfe von Konstantinopel und Jerusalem und des Erzbischofs von Alexandrien, ja sogar des Papstes Symmachus. Man sieht deutlich die Absicht der Spätern, dem orientalischen Diöcesankonzil ökumenischen Charakter zu verleihen. Auch soll das Henotikon verflucht worden sein, was keineswegs der Fall war; es wurde nur „richtig“ interpretiert. Den Bericht über die wahren

Vorgänge verdanken wir wiederum der syrischen Kirchengeschichte (Land, Anecdota III p. 228):

„Zwölftes Kapitel über die Synode in Tyros, Kundmachung in den Tagen des Severus und des Xenaïas, der Lehrer und Bischöfe, die mit ihm waren und deutlich und öffentlich die Synode und den Tomos verdammten.

Severus aber, der nach Flavian in Antiochia war, war ein Mann durch das Lesen der Weisheit der Griechen beredt und freiwillig arm, erprobter Mönch, auch eifrig im wahren Glauben und bewandert, und las mit Verständnis auch in den heil. Schriften und deren Auslegungen, von den alten Aufzeichnungen der Schüler der Apostel: Hierotheos und Dionysios[1]) und Titus, auch Timotheos und derer nach ihnen, Ignatios und Clemens und Irenäus und der Anhänger des Gregorios, Basileios und Athanasios und des Julius und der übrigen Häupter der Priester und rechtgläubigen Lehrer der heiligen Kirche, und wie die Schrift, die gelehrt ward für das Himmelreich, hervorgegangen aus den alten und neuen Symbolen. Solchermafsen und durch viele Mitteilungen unterrichtete er sich, fest gegründet in seiner Überzeugung von klarer Einsicht.

Und jener Xenaïas war auch ein syrischer Lehrer und bewandert in dem, was in dieser Sprache vorhanden ist. Auch er beschäftigte sich mit Fleifs mit ihnen, auch in der Lehre der Anhänger des Diodoros und Theodoros und der übrigen war er bewandert. Wie nun diese Gottesverehrer lehrten die getrennten Gläubigen, so war jener ehrwürdige und eifrige Mann für die Wahrheiten. Solches that man kund dem Kaiser Anastasius, der aus voller Überzeugung das Konzilium von Chalcedon ausdrücklich verdammte. Er verordnete, dafs zur Berichtigung dessen, was verlangt würde, eine Synode der Orientalen in Tyros versammelt werde. Und sie versammelten sich von Bischöfen aus der Gegend von Antiochia und Apameia und Euphratensis und Assyrien und Arabien und Phönizien am Libanos, und so war der Osten für den wahren Glauben. Und er (Xenaïas) erläuterte seine Schrift über das Henotikon Zenos, welches zur Beseitigung dessen diente, was in Chalcedon festgestellt worden war. Und daselbst verdammten sie öffentlich die Zusätze, die zum Glaubensbekenntnis gemacht worden waren. Und die Bischöfe, welche mit Severus und Xenaïas versammelt waren, pro-

1) Die Stelle ist interessant als eines der ältesten Zeugnisse für die Schriften des Dionysius Areopagita. Noch älter ist das bei Liberatus im breviarium X, wonach schon Kyrillos in seinen vier Büchern gegen Diodoros und Theodoros ihn unter den Vätern citierte. Freilich bestritten die Orthodoxen Kyrills Autorschaft; dem fünften Jahrhundert wird aber das Werk gleichfalls angehören.

mulgierten die volle Wahrheit. Gläubige Männer und Lehrer, welche an der Spitze der Bischöfe waren, traten eifrig auf und schrieben Briefe der Beistimmung auch an Johannes von Alexandria und an Timotheus in der Residenzstadt. Auch Elias, zu dieser Zeit in Jerusalem, stimmte ihnen bei. Nach kurzer Zeit wurde er abgesetzt, und Johann folgte ihm. Solchermafsen vereinigten sich die Priester aufser dem Stuhl der Römischen über diese Glaubensunion."

Ich brauche nicht des nähern auszuführen, wie sehr dieser Bericht gegenüber dem des Dionysius von Tell-Mahrê den Vorzug verdient.

Ich glaube nun nicht zu irren, wenn ich der vermittelnden Gruppe der Friedensfreunde im Sinne Flavians, welche in Tyros so entschieden zurückgewiesen werden, auch den Styliten Josua beizähle. So erklärt sich am besten seine begeisterte Verehrung für den irenischen Flavian und seine nicht undeutliche Abneigung gegen den entschiedenen und fanatischen Xenaïas. Dieser Standpunkt, wenn wir so sagen dürfen des Kryptomonophysitismus, erklärt auch seine für die damalige Zeit aufsergewöhnliche Zurückhaltung in dogmaticis; er wollte mit seiner Chronik nach keiner von beiden Seiten Anstofs erregen.

Dadurch erhalten auch die sonderbaren Worte des 101. Kapitels (Wright p. 76) die richtige Beleuchtung: „Wenn dieser Kaiser gegen das Ende seines Lebens in einem andern Lichte erscheint, so soll sich niemand an diesen Lobpreisungen (die im Texte vorangehen) stofsen, sondern dessen gedenken, was Salomo am Ende seines Lebens that." Mit Berücksichtigung dieser Stelle nimmt von Gutschmid (Kl. Schriften II S. 566) an, dafs die Chronik zwar unter dem frischen Eindrucke der Ereignisse, also wohl noch 507 verfafst, aber erst nach dem Tode des Anastasius 518 veröffentlicht worden sei. Wright (preface S. IX) dagegen verlegt die Abfassung in den Winter 506 und den Anfang des folgenden Jahres, Nöldeke (Z. D. M. G. XXX, 1876 S. 352) bald nach November 506. Beide betrachten das Urteil über Anastasius als einen spätern Zusatz. Wright vermutet, dafs derselbe vielleicht von Dionysius von Tell-Mahrê herrühre. Nöldeke (Z. D. M. G. XXXVI, 1882 S. 689) stimmt ihm darin bei, dafs diese Angabe von einem Spätern herrühre, und hält auch die Vermutung bezüglich des Dionysius für sehr wahrscheinlich. Er erklärt das absprechende Urteil über Anastasius daraus, dafs die sehr diphysitische Gesinnung der europäischen Provinzen dem monophysitischen Fürsten gelegentlich diese oder jene Konzession abpreifste, welche seinen strengen Glaubensgenossen als Verleugnung der reinen Lehre erscheinen mufste. Indessen die Worte des 101. Kapitels lassen auch eine andre Deutung als möglich zu. Es ist ja gewifs richtig, dafs die Worte unmöglich zu Anastasius' Lebzeiten geschrieben

sein können; aber müssen sie darum unbedingt dem Josua abgesprochen werden? Die Autorschaft des Dionysius ist doch nur eine unsichere, von Wright mit aller Reserve in einer Note ausgesprochene Vermutung.

Was wir von Josua sicher wissen, ist seine grofse Verehrung für Flavian. Nun wird dieser 512 durch Anastasius abgesetzt, und an seine Stelle tritt der streng monophysitische Severus, der zwar das Henotikon recipiert, aber unter gleichzeitiger Verdammung des Chalcedonense, und mit Johannes von Alexandria und Timotheos von Konstantinopel Gemeinschaft hält. Für Syrien bezeichnet dies das Aufgeben der bisherigen Friedenspolitik des Anastasius; es ist eine Konzession an die strengen Monophysiten, welche jetzt mit derselben fanatischen Intoleranz ihre Herrschaft ausüben, wie später bei der unter Justin eintretenden Reaktion die Orthodoxen. Was ist nun natürlicher, als dafs der milde Josua zur Zeit der drakonischen Mafsregeln Justins und Vitalians, welche die irenischen Henotiker, wie die korrekten Monophysiten gleichmäfsig hart trafen, in dieser Verfolgung aller nichtsynoditisch Gesinnten die Strafe für die Exzesse der Monophysiten strengster Observanz erkannte? Der von ihm einst so gefeierte Kaiser Anastasius trug mit Schuld an der Katastrophe, weil er die Absetzung des friedliebenden und zwischen den Parteien vermittelnden Flavian zum mindesten hatte geschehen lassen; er war eben in seinen letzten Jahren nicht mehr der von Josua bewunderte „allmächtige gläubige Kaiser", sondern wie Salomo in seinem Alter, thöricht geworden. In einem solchen Gedankenzusammenhange scheinen mir die Worte auch als nachträglicher Zusatz des Josua selbst nicht auffällig oder unverständlich; man hat dann nicht nötig, die Worte einem spätern Interpolator zuzuschreiben, wenn man an der auch aus historiographischen Gründen empfehlenswerten Vermutung Gutschmids festhält, dafs die Chronik zwar 507 (oder kurz vorher) verfafst, aber erst nach Anastasius' Tode mit dem nachträglichen Zusatze sei veröffentlicht worden.

Josua steht übrigens mit seiner Gesinnung keineswegs allein. Wir haben dafür das sehr interessante Zeugnis eines spätern entschiedenen Monophysiten, des Jakob von Sarûg. Dieser wird gleichmäfsig von den Orthodoxen, den Maroniten und den Jakobiten als ihr Heiliger in Anspruch genommen. Dafs er zur strengen Richtung der Monophysiten sich öffentlich bekannte, geht aus den von Martin publizierten Briefen ganz zweifellos hervor. Indessen scheint diese Überzeugung bei ihm nicht immer in der gleichen Stärke vorhanden gewesen zu sein, was Assemani zu dem Versuch veranlafste, ihn als orthodox hinzustellen. Freilich die von ihm angeführten Excerpte zeigen zum Teil eine bedenklich monophysitische Färbung; bei anderen allerdings kann eine ortho-

doxe Auslegung, wie sie Assemani beliebte, nicht von vornherein als ausgeschlossen bezeichnet werden. Auch zeigt der Briefwechsel mit den Mönchen von Mar Bassus, vor allem die schroffe, fast grobe Antwort auf seine Verdammung des Nestorios, Eutyches, Diodoros, Theodoros und Theodoretos, wie wenig man in streng monophysitischen Kreisen ihm traute. Obschon er seit seiner Jugend, seit 45 Jahren, den Diodor von Tarsos verabscheut zu haben behauptet, verlangen sie — und das ist charakteristisch — noch eine ausdrückliche Verdammung von Leos Tomos, vom Konzil von Chalcedon und Annahme des Henotikons u. s. f. Das neue Glaubensbekenntnis, welches Jakob jetzt nicht ohne Verdrufs und leisen Hohn ablegt (Z. D. M. G. XXX, 1876 S. 249) zeigt deutlich, dafs Lazarus und seine Mönche ihn flavianischer Gesinnung für verdächtig hielten. Darum prüft er nun die Frage über das Konzil von Chalcedon „im Lichte der übernatürlichen Wissenschaft“ und kommt zu dem Resultate, dafs die Annahme des Henotikons die Verdammung des Konzils in sich schlösse. Von Flavian, „dem Zertrenner Christi“, sagt er sich los und bekennt sich zu Severus. Was das Henotikon nur in dunkeln und rätselhaften Worten ausgesagt hat, das hat dieser klar und präzis gefafst. Seine Interpretation des Henotikons, wonach dasselbe „geschickt und ohne Lärm“ das Konzil vertilgen soll, ist die allein richtige, von der Synode von Tyros approbierte und von den Alexandrinern von Anfang an vorgetragene Lehre. Sauer genug wird dem Jakob diese „löbliche Unterwerfung“ geworden sein; allein er befand sich den fanatischen Mönchen gegenüber in einer ähnlichen Zwangslage, wie Theodoret in Chalcedon, als er seine Stellung zu Nestorios definieren mufste. Von ihrem Standpunkte aus scheinen auch die Mönche mit ihrem Mifstrauen nicht ganz unrecht gehabt zu haben; denn mit der Thronbesteigung Justins mufs Jakob wieder einen kleinen Frontwechsel gemacht haben; anders vermag ich wenigstens das Faktum nicht zu erklären, dafs, während sonst in den östlichen Provinzen die monophysitischen Bischöfe massenhaft entsetzt wurden, er selbst 519 auf den Stuhl von Batnae befördert wurde.[1]) Sein baldiger Tod erlöste ihn von weitern Drangsalierungen, wie sie nach Dionysius von Tell-Mahrê Paulus von Antiochien in chalcedonensischem Eifer bereits gegen ihn begonnen hatte. Bei der leidenschaftlichen Schärfung der Gegensätze war eben für die Mittelpartei kein Platz mehr. Männer wie Josua, welche die Traditionen Flavians und der wahren Henotiker

1) Vgl. auch Abbeloos et Lamy, Gregorii Barhebraei chron. eccles. I p. 924, 925, deren Schlufsfolgerungen ich freilich nicht beizutreten vermag. Die Vermutung, dafs die Mar Bassusbriefe gefälscht seien, ist lediglich eine Verlegenheitsauskunft.

aufrecht erhielten, mufsten sich immer mehr vereinsamt fühlen; sie standen auf einem verlornen Posten, oder wenn sie, wie Jakob von Sarûg, der jeweiligen Zeitströmung Konzessionen machten, traf sie nicht mit Unrecht der Vorwurf der Charakterschwäche. Für das Reich war es aber ein unersetzlicher Verlust, dafs die Mittelpartei völlig ausstarb. Denn als Justinian bei seinen zahlreichen kirchenpolitischen Experimenten schliefslich zu der Einsicht kam, dafs seines Oheims unbedingtes Eintreten für das Chalcedonense ein schwerer Mifsgriff gewesen war, und als er demgemäfs zur Entrüstung des Occidents das Programm der alten flavianischen Mittelpartei plötzlich für die allein orthodoxe Reichsreligion erklärte, da war es schon zu spät. Die Extremen hatten in Syrien und Ägypten bereits die unbedingte Herrschaft erlangt und verwarfen den neuen Unionsvorschlag mit Hohn. Das folgende Jahrhundert hatte die traurigen Folgen zu tragen.

Jena. **Heinrich Gelzer.**

Der Chronist Iulios Polydeukes.

Eine Titelfälschung des Andreas Darmarios.

Ein gut angelegter Katalog aller in den europäischen Bibliotheken befindlichen Handschriften byzantinischer Chronisten und Historiker wäre von dem gröfsten Werte, nicht bloſs als Vorarbeit für die nötigen kritischen Ausgaben verschiedener Schriftsteller; es würden sich vielmehr auch manche andere Fragen mit seiner Hilfe schnell erledigen lassen, die jetzt viel Zeit und Briefe erfordern. Wir können dies leicht an dem folgenden Beispiel sehen. Der Unterzeichnete hat an dem Resultat geringes Verdienst; dasselbe gebührt den Herren, welche so freundlich waren, ihn mit Auskunft über die verschiedenen Handschriften zu unterstützen.

Ign. Hardt gab im Jahre 1792 eine byzantinische Chronik aus der Münchner Handschrift Nr. 181 heraus, wo sie den Namen des Iulios Polydeukes trägt. Sie reicht von Erschaffung der Welt bis zum Beginn der Regierung des Kaisers Gratianus, ist übrigens am Ende verstümmelt. Dieselbe Chronik war schon 1779 — was Hardt übersah — von Bianconi aus einem Ambrosianus publiziert worden, doch ohne Verfassernamen. Denn in der Mailänder Handschrift fehlt aufser dem Schluſs auch der Anfang. Aufser diesen zwei Handschriften wurde in der Litteratur noch auf einige andere aufmerksam gemacht: Fabricius-Harleſs, Bibl. graec. VI 144, spricht von einem Palatinus und einem Schleusingensis. Ersterer trägt jetzt die Nummer 399 und soll unten noch erwähnt werden; letzterer ist nach gütiger Mitteilung des Herrn Gymnasialdirektors Dr. Schmieder zur Zeit nicht mehr in Schleusingen vorhanden; auch ergaben Nachforschungen über seinen Verbleib kein Resultat. Ferner spricht Heyne in der Rezension von Hardts Ausgabe (Gött. Anz. 1794 II S. 1495) von einem Gottingensis. Dieser (Philol. 74) ist im vorigen Jahrhundert wahrscheinlich aus dem Münchener Exemplar abgeschrieben und deshalb wertlos.[1]) Endlich hat B. Hase in den Noten zum Leo Diaconus (S. XXVII und 414 der Bonner Ausgabe) auf eine

1) Die Notiz über die Handschrift und den Verfasser der Rezension verdanke ich Herrn Prof. Dr. W. Meyer in Göttingen.

Der weise Akyrios.

Nach einer altkirchenslavischen Übersetzung statt der unbekannten byzantinischen Vorlage ins Deutsche übertragen.

In einer Redaktion von „Tausend und einer Nacht“ wird die „Geschichte des weisen Haikar“ erzählt. In der Ausgabe von Habicht, van der Hagen und Schall (Breslau 1827, XIII 86—126) bildet sie die 561.—568. Nacht; in einer volkstümlichen Wiener Ausgabe (Wien, Dorfmeister 1854, VI 300—333) die 968.—978. Nacht. In der Ausgabe von Dr. G. Weil (Stuttgart 1866) kommt die Erzählung gar nicht vor. Ich darf, glaube ich, ihren Inhalt als bekannt oder leicht zugänglich mit Stillschweigen übergehen.

Auch in der altkirchenslavischen Litteratur ist diese Erzählung und zwar in mehreren Redaktionen vertreten. In Rufsland stand die älteste Redaktion derselben in jener einzigen in Moskau beim berühmten Napoleonischen Brand zu Grunde gegangenen Handschrift, welche auch das russische Igorlied enthielt. Doch während für das Igorlied seitdem ein gleichwertiger Ersatz in einer anderen Handschrift nicht wieder gefunden wurde, ist für unsere Erzählung ein ziemlich nahe stehender Text, so weit man das nach den kurzen aus jener später vernichteten Handschrift vom Historiker Karamzin mitgeteilten Auszügen beurteilen kann, in einem Moskauer Codex saec. XV erhalten, von dem wir zwar seit dem Jahre 1861 grofse Auszüge (in der historischen Chrestomathie der russischen Sprache von Th. Buslajev) kennen, eine genaue vollständige Ausgabe aber noch immer vermissen.

Die Erzählung führte in der vernichteten Handschrift die Überschrift: „Sinagrip car' Adorov i Nalivskija Strany“ und ebenso heifst es in der erhaltenen Moskauer Handschrift: „Sinagrip c(e)sar' Adorov i nalivskoj strany“, also: Sinagrip König (oder Kaiser) Adors und des Naliv-Landes. Nach dem arabischen Text wird wohl darunter Assyrien und Ninive-Land zu verstehen sein. In der serbischen Handschrift steht dafür: „car' adorski i analavsky car'“, in der südslavischen glagolitischen „odorski i nalevski gospodin'“, und in der cyrillischen „odorski gospodin' i livanski“. Der Name des Königs lautet übereinstimmend Sinagrip,

und sein Minister wird sonst in allen Handschriften Akir, nur in der serbischen Akyrie, also Akyrios, geschrieben. In der rumänischen Redaktion (Gaster, Chrestomathie Roumaine II 133) heifst der König Sanagrid und der Minister Arkiri. Der Zusammenhang mit Sencharib und Haikar ist überall unverkennbar.

Diese Erzählung war in Altrufsland schon wegen ihres sententiösbelehrenden Inhalts ungemein populär. Man hat schon sehr früh, mit Aufserachtlassung des eigentlichen Erzählungsstoffes, blofs die Sentenzen herausgezogen und aus diesen „Belehrungen“ gemacht. Eine solche „Belehrung“ steht in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, wo ohne Nennung irgend eines Namens nur die Sentenzen, mit welchen Heykar seinen Neffen Anadan unterrichtete, so ziemlich in derselben Reihe, wie in dem vollen Text der Erzählung, aufeinanderfolgen. Den slavischen Text einer solchen „Belehrung“ hat Prof. Suchomlinov im IV. Band der einstigen akademischen „Izvêstija“ (St. Petersburg 1855, S. 151—3) herausgegeben.

Aber auch die ganze Geschichte Heykars, mit ihrem Detail, bildete eine Lieblingslektüre Altrufslands, die Erzählung wurde in nationalem Stile umgearbeitet und fleifsig abgeschrieben. A. N. Pypin zählte im Jahre 1858 nicht weniger als sieben Handschriften, worin die Geschichte des „weisen Akir“ vorkommt; sie sind alle jung, aus dem 17. und 18. Jahrhundert, und erzählen mitunter mit rührender Einfalt den gröfsten Unsinn, der durch zunehmende Verunstaltung des Textes entstanden ist. Gegenwärtig würde man aller Wahrscheinlichkeit nach die Zahl der Handschriften der Geschichte des weisen Heykar auf ein ganzes Dutzend und darüber bringen können.

Diese Thatsachen würden an und für sich kaum eine besondere Beachtung aufserhalb des engeren Rahmens der russischen Litteraturgeschichte verdienen, wenn nicht die Art und Weise der Verbreitung dieses Erzählungsstoffes in Rufsland dafür spräche, dafs man es mit einem Texte zu thun hat, dessen griechisches in das sogenannte byzantinische Zeitalter fallende Original entweder verloren gegangen ist oder noch jetzt irgendwo unbeachtet steckt. Der Wunsch, die Byzantinisten des Westens und Ostens zur Forschung nach dem griechischen Original anzuregen, diktiert mir diese Zeilen: mögen sie von Erfolg sein.

Erzählungsstoffe orientalischen Ursprungs, und an einem solchen kann beim „weisen Akyrios“ nicht gezweifelt werden, falls sie blofs in der altrussischen Litteratur nachweisbar sind, bieten noch keine Gewähr für die Annahme der Entlehnung aus dem Griechischen. Nach Rufsland konnten solche Motive, sei es auf dem Wege mündlicher Über-

lieferung, sei es durch das weifsrussische und polnische Medium aus dem Lateinischen, ja selbst aus dem Deutschen vorgedrungen sein. Anders jedoch steht das Verhältnis dort, wo nachgewiesen werden kann, dafs eine russische Redaktion auf einer südslavischen Vorlage beruht. Bei der letzteren ist der byzantinische Einflufs infolge der bekannten Kulturbeziehungen der Bulgaren und Serben zu den Griechen von selbst gegeben. Nun war man allerdings bis in die neueste Zeit nicht in der Lage anders als durch theoretische Kombinationen den Beweis zu führen, dafs die russische Version der Geschichte des weisen Heykar aus einer südslavischen Quelle geflossen ist; denn ein südslavischer Text dieser Erzählung, der genau zur russischen Redaktion stimmt, war thatsächlich nicht vorhanden. Wohl hatte ich bereits vor dem Jahre 1868 zwei serbokroatische Texte dieser Erzählung gefunden und im besagten Jahre im IX. Band des „Arkiv za povjestnicu jugoslavensku" herausgegeben: der eine Text ist datiert vom Jahre 1520, aus Ragusa, in cyrillischer Schrift geschrieben, der andere ist im Jahre 1468 in glagolitischer Schrift abgefafst und stammt aus dem kroatisch-dalmatinischen Küstenland. Beide Texte gehen, ungeachtet mancher Abweichungen (der glagolitische ist etwas reichhaltiger), auf eine gemeinsame Quelle zurück, die in der Sprache zwar schon stark national gefärbt, doch im Grunde aus einer kirchenslavischen Vorlage geflossen war. Dafür sprechen in beiden Texten die noch nicht ganz verwischten Spuren kirchenslavischer Ausdrücke und Sprachformen. Damit ist zwar die Bekanntschaft der serbischen Litteratur mit der Geschichte des weisen Heykar erwiesen, aber die gewünschte Vorlage für die russische Redaktion noch nicht gewonnen. Denn vergleicht man jene für die beiden soeben erwähnten serbokroatischen Texte anzusetzende gemeinsame Quelle mit der altrussischen Redaktion des 15. Jahrhunderts, so wird man zur grofsen Enttäuschung so wenig Übereinstimmung bemerken, dafs man sich schwerlich entschliefsen dürfte an einen unmittelbaren genetischen Zusammenhang zwischen den beiden Versionen zu glauben. Der äufsere Schauplatz der Erzählung ist wohl in beiden Texten derselbe, allein in den dem weisen Akyrios in den Mund gelegten Sentenzen herrscht doch grofse Verschiedenheit: die Zahl der Übereinstimmungen bleibt entschieden hinter der der Abweichungen zurück.

Erst im Jahre 1886 entdeckte E. V. Barsov in der Moskauer Stadtbibliothek einen neuen kirchenslavischen Text serbischer Redaktion, den er auch mit anerkennenswertem Eifer in den Moskauer „Vorträgen" (Čtenija), Jahrgang 1886 Band III, herausgab. Die Ausgabe läfst zwar in kritischer Beziehung viel zu wünschen übrig, doch ist sie höchst willkommen als der lang erwartete thatsächliche Beleg einer wirklichen

südslavischen Vorlage der Geschichte vom weisen Heykar. Wenn auch die Handschrift, aus welcher Herr Barsov den serbischen Text schöpfte, nur eine ziemlich schlechte Kopie des 16. Jahrhunderts darstellt, so ist doch die Übereinstimmung zwischen dieser und der altrussischen Redaktion des 15. Jahrhunderts so bedeutend, mitunter sogar wörtlich, dafs man jetzt schon mit einer südslavischen Vorlage der altrussischen Version der Erzählung als einer unzweifelhaften Thatsache rechnen darf, und zwar mufs der südslavische Text spätestens zu Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden sein. Damit sind wir aber auch dem angestrebten Ziel, sichere Grundlage für die Wiederherstellung des byzantinischen Textes zu gewinnen, bedeutend näher gerückt. Wir dürfen mit grofser Bestimmtheit an dem Gedanken festhalten, dafs dort, wo diese beiden weit voneinander abstehenden Texte noch jetzt dasselbe bieten, ihre Übereinstimmung bis zur griechischen Quelle zurückführt.

Allerdings ist auch jetzt noch schwierig über Abweichungen im einzelnen glatt hinwegzukommen; im ganzen und grofsen dürfte das Bild, das unsere Übersetzung darstellt, das griechische Original treu wiedergeben. Schwierigkeiten bereiten solche Stellen, wo die beiden Versionen, die serbische und russische, dasselbe aber in verschiedener Reihenfolge bieten. Wo ist da das Ursprüngliche anzunehmen? Die Entdeckung des griechischen Originals, oder wenigstens noch einer dritten guten Handschrift derselben Redaktion, dürfte mit der Zeit die Entscheidung bringen.

Die hier gegebene Übersetzung schliefst sich möglichst genau an das kirchenslavische Original an, wobei bei gleichem Inhalt derjenige Text zu Grunde gelegt wurde, dessen Fassung verständlicher lautete oder die Lücken des erwarteten Zusammenhangs der Erzählung befriedigender ausfüllte. Während sonst im ganzen Texte keine den Sinn modifizierenden Zusätze in die Übersetzung hineingetragen wurden, habe ich aus der durch die zwei von mir herausgegebenen Texte vertretenen südslavischen Redaktion der Erzählung wenigstens die Sentenzen, sofern sie in dem alten Text nicht enthalten sind, aufnehmen zu dürfen geglaubt, sie jedoch von den übrigen durch Klammern getrennt.

Auf die Vergleichung des Erzählungsstoffes wird hier nicht eingegangen. Dafs er mit dem Inhalt der Geschichte vom weisen Haikar im engsten Zusammenhang steht, das haben bereits Karamzin und später Pypin hervorgehoben. Ebenso ist dem letzteren Gelehrten der Zusammenhang dieser Erzählung mit der sagenhaften Vita Aesopi nicht entgangen; er hat auch auf einige Wendungen des slavischen Textes hingewiesen, in welchen sich der Einflufs des griechischen

Originals geltend macht. Wenn Prof. Veselovskij auch noch den Namen der Frau Akyrios' Theodule dazu rechnet, so ist dazu nur das zu bemerken, dafs die ältere Redaktion, auf deren Grundlage wir allein berechtigt sind den byzantinischen Text wiederherzustellen, von diesem Namen nichts weifs. Freilich ist damit noch nicht die Frage beantwortet, woher der Name in die späteren russischen Bearbeitungen der Erzählung gekommen sein mag; die beiden serbischen Texte kennen ihn nicht.

Eine Reihe von merkwürdigen litteraturgeschichtlichen Fragen knüpft sich an diesen Text, die alle erst dann mit Hoffnung auf befriedigende Lösung aufgeworfen werden können, wenn es uns durch diese Nachfrage gelingen sollte den griechischen Text zu entdecken.

Erzählung und Belehrung über den Verstand und die Weisheit des weisen Akyrios.

Sinagrip (war) König von Assyrien und Niniveland. Zu dieser Zeit war ich Akyrios sein Minister (Schriftgelehrter). Und es wurde mir von Gott geoffenbaret: dir wird kein Kind geboren werden. Ich besafs nämlich Vermögen, mehr als alle Menschen, und hatte eine Frau geheiratet, mein Hausstand war geordnet und ich lebte 60 Jahre ohne Kind. Da errichtete ich Altäre und zündete Feuer an und sprach: Herr mein Gott, wenn ich sterben soll ohne einen Erben zu haben, was werden die Menschen sagen? „Akyrios war ein gerechter Mann, er diente Gott in Wahrheit. Wenn er stirbt, so wird sich kein männlicher Nachkomme finden, der auf seinem Grabe stehen und kein weiblicher, der ihm Thränen nachweinen würde, und er wird ohne Erben bleiben." Darum flehe ich zu dir, Herr mein Gott, gieb mir einen männlichen Nachkommen, damit er nach meinem Hinscheiden Staub streue auf meine Augen. Und der Herr erhörte meine Stimme, es ertönte vom Himmel herab: O Akyrios, alle deine Bitten will ich erfüllen, doch ein Kind sollst du nicht erbitten. Sieh' da, du hast einen Neffen (Schwestersohn) Anadan, diesen nimm an Sohnes Stelle an. Als ich die Stimme des Herrn vernahm, sprach ich: Herr mein Gott.

Ich nahm meinen Neffen Anadan an Sohnes Stelle, dieser war noch ganz jung, ich liefs ihn an der Brust aufziehen und nährte ihn mit Honig und Wein, und ich kleidete ihn in Seide und Purpur. Nachdem er herangewachsen war, unterrichtete ich ihn in jeder Weisheit und Schriftgelehrsamkeit. Da sprach zu mir der König: O Akyrios, mein Ratgeber, wenn du in deinen alten Tagen hinscheidest, wo finde ich einen zweiten solchen Ratgeber? und ich erwiderte: Ich habe einen Sohn, den ich in jeder Weisheit und Schriftgelehrsamkeit unterrichtet habe. Der König sagte: Bringe deinen Sohn zu mir, damit ich sehe, ob ich Gefallen an ihm finde; dann will ich dich entlassen, dafs du deine alten Tage zu Hause verlebst.

Ich nahm meinen Sohn Anadan und brachte ihn zum König. Wie der König meiner ansichtig wurde, sagte er: Gesegnet sei der heutige Tag, o

Akyrios, der dich im Wohlsein zu mir geführt hat. Ich verbeugte mich vor dem König und sagte: Du weifst es selbst, wie treu ich dir gedient habe. Gedulde dich (noch einige Zeit), bis deine Gnade über mein Alter und über die Jugend Anadans kommt. Als der König das hörte, sprach er: Deiner früheren Verdienste wegen soll kein anderer deine Stelle einnehmen (sc. als Anadan).

Ich Akyrios behielt den Sohn bei mir und nachdem ich ihn mit guten Lehren, gleich Brot und Wasser, genährt, sprach ich zu ihm: Mein Sohn, höre auf meine Worte, nimm vergnügt jede Belehrung an und sei folgsam alle Tage des Lebens:

Hörst du etwas beim König oder siehst du etwas in seinem Hause, das möge in deinem Herzen verschlossen bleiben (eig. verfaulen), teile es niemandem mit. Wenn du es aber mitteilst, so mag es gleich glühenden Kohlen auf dich fallen; Tadel wirst du dir zuziehen und später es bereuen.

M. S. was du hörst, das erzähle niemandem, und was du siehst, das offenbare niemandem. Einen gebundenen Strick sollst du nicht lösen und einen gelösten nicht binden.

Auch das lafs dir gesagt sein, m. S.: blicke nicht auf die Schönheit der Frau. Wenn du ihr auch dein ganzes Vermögen opferst, wirst du zuletzt den Schimpf ernten und in die Sünde verfallen.

M. S. sei nicht hart, wie Menschenknochen, und nicht weich wie ein Schwamm.

M. S. deine Augen mögen zu Boden blicken und deine Stimme sanft sein. Wenn eine starke Stimme allein den Ausschlag gäbe, so würde der Esel mit seinem Brüllen zwei Häuser in einem Tage aufbauen.

M. S. besser ist es mit einem Weisen Steine zu wälzen, als mit einem Thörichten Wein zu trinken. Treibe keinen Unsinn mit einem verständigen Menschen und einem unverständigen offenbare nicht deinen Verstand.

M. S. sei weder übermäfsig süfs, damit man dich nicht aufifst, noch übermäfsig bitter, damit dir nicht die Freunde davonlaufen.

M. S. wenn du eine Wunde am Fufs hast, so tritt nicht fest auf.

M. S. der Sohn eines Reichen verschluckte die Schlange, die einen sagten: aus Hunger, die anderen: als Arznei.[1])

M. S. wenn ein Mensch sich hervorthut, beneide ihn nicht; wenn ihn ein Mifsgeschick ereilt, freue dich nicht darüber.

M. S. bewahre das Eigne, strebe nicht nach dem Fremden (oder auch so: gieb vom Eigenen her, aber entleihe nicht vom Fremden).

M. S. wer keinen Rat annehmen will, mit dem begieb dich nicht auf den Weg, und mit einem Betrüger setze dich nicht an denselben Tisch.

M. S. wenn ein Höherstehender als du fällt, freue dich nicht übermäfsig, verrate dich nicht durch Reden vor anderen, die es ihm übermitteln könnten; denn jener könnte wieder emporkommen und an dir Rache nehmen.

M. S. nähere dich nicht einer schamlosen Frau und blicke nicht auf ihre Schönheit.

---

1) Nach anderer Version: Der Sohn eines Armen verschluckte die Schlange, und die Menschen sagten: aus Hunger. Der Sohn eines Reichen verschluckte die Schlange, und die Menschen sagten: als Arznei.

M. S. mag auch der Freund dir mifsgönnen oder dich tadeln, du bewillkommne ihn mit Brot und Wein.

M. S. ein Mensch, der das Gesetz mifsachtet, geht dem Fall entgegen, der Gerechte aber wird emporsteigen.

M. S. entziehe deinen Sohn nicht der Züchtigung; wenn man den Sohn züchtigt, so ergiefst sich das Wasser über den Weingarten (die Weinrebe?).

M. S. halte den Sohn von der Kindheit an in Zaum; wenn du ihn nicht streng hältst, so wird er dich vor der Zeit alt machen.

M. S. halte weder einen geschwätzigen noch einen diebischen Sklaven im Hause, damit er dir nicht das Vermögen verzehrt.

M. S. wer über seinen eigenen Freund loszieht, den höre nicht an; er wird auch deine Mängel vor anderen blofsstellen.

M. S. wenn dir jemand begegnet und dich anredet, antworte ihm mit Zurückhaltung; ein in Schnelligkeit unüberlegt ausgesprochenes Wort bereut man später.

M. S. ein Lügner findet anfangs Anklang, doch zuletzt wird er verhöhnt und ausgeschimpft. Eines Lügners Rede ähnelt dem Zwitschern der Vögel, nur Unverständige hören sie an.

M. S. ehre deinen Vater, denn er hinterläfst dir sein ganzes Vermögen.

M. S. ziehe dir nicht den Fluch des Vaters und der Mutter zu, sonst wirst du an eigenen Kindern keine Freude erleben.

M. S. befällt dich ein böser Zorn, so sprich kein Wort, um nicht unverständig genannt zu werden.

M. S. gehe nicht Nachts unbewaffnet aus, denn du weifst nicht, wem du begegnen könntest.

M. S. wer niedriger Abkunft ist, der wird vor allen beschimpft.

M. S. sprich nicht: mein Herr ist unvernünftig, ich bin vernünftig.

M. S. die Unterweisung deines Herrn lafs dir gefallen und du wirst in Gnaden sein, auf eigene Weisheit verlasse dich nicht; so viel du ertragen kannst, ertrage ohne Übles nachzusprechen.

M. S. sei nicht geschwätzig, sonst versündigst du dich vor deinem Herrn.

M. S. wenn man dich mit einer Botschaft absendet, säume nicht, damit nicht kurz darauf ein anderer dir nachgesendet werde. Dein Herr soll nicht sagen: weiche von mir, und du würdest schmerzlich berührt sein, sondern: komm zu mir, und du wirst erfreut werden.

M. S. an einem Feiertage lafs dir den Besuch der Kirche nicht entgehen.

M. S. suche auf die Häuser der Dahingeschiedenen, besuche sie und sei eingedenk, dafs auch du sterben mufst.

M. S. wenn du kein eigenes Pferd hast, reite nicht auf einem fremden, wenn es erlahmt, wirst du ausgelacht werden.

M. S. wenn der Leib nicht hungert, ifs nicht das Brot, um nicht gierig zu erscheinen.

M. S. mit einem dir Überlegenen lafs dich in keinen Streit ein; du kannst nicht wissen, wie er über dich herfällt.

M. S. ist dein Haus zu hoch, so mache die Wände niedriger und dann tritt hinein.

M. S. wenn du mit grofsem Mafse empfängst, so verkaufe nicht mit

kleinem; sage nicht, darin bestehe der Gewinn. Das ist schlimm. Gott, der alles weifs und sieht, wird dir grollen und dein Haus zu Grunde richten.

M. S. schwöre nicht beim Namen Gottes, damit nicht die Zahl deiner Tage verringert werde.

M. S. gehe hin zum Traurigen und tröste ihn mit Worten; das ist mehr wert als Gold und Silber.

M. S. enthalte die Zunge von böser Nachrede und die Hände von Diebstahl.

M. S. fliehe die Unzucht.

M. S. wenn du einen weisen Mann anhörst, so ist das, als ob du am (heifsen) Tag durstend mit kühlem Wasser dich labtest.

M. S. wenn Versuchungen und Leiden von Gott über dich kommen, ärgere dich nicht, das führt zu nichts, damit wirst du nicht die Oberhand gewinnen, sondern er wird deinen Unmut hören und es dir nach Wahrheit erwidern.

M. S. urteile gerecht und du wirst im Alter geehrt werden.

M. S. deine Zunge sei süfs und dein Mund öffne sich um Gutes zu sprechen.

M. S. wünsche nicht deinen Nächsten niederzutreten, damit dir nicht das gleiche widerfahre.

M. S. dem Weisen sage ein Wort und er wird es sich zu Herzen nehmen, den Thor magst du mit dem Stocke prügeln, auch damit bringst du ihm nicht Vernunft bei.

M. S. einen klugen Mann magst du schicken ohne ihn viel zu belehren; schickst du aber einen unvernünftigen, so mufst du selbst nachgehen, damit er dir keine Schande macht.

M. S. deinen Freund prüfe zuerst mit Brot und Wein, dann soll er zum Bessern zugelassen werden.

M. S. ruft dich jemand zum Gastmahl, so erscheine nicht auf den ersten Ruf; wenn er dich zum zweitenmal ruft, dann siehst du, dafs er dich hochschätzt, und du wirst mit Ehren bei ihm eintreten.

M. S. nimm (fürs Rechtsprechen) keine Belohnung, denn die Belohnung blendet die Augen der Richter.

M. S. Galle und Bitterkeit hab' ich gekostet und das war nicht schlimmer als die Armut; Salz und Blei erscheinen leichter.

M. S. Eisen und Stein hob ich und das scheint mir leichter zu sein als einem gesetzkundigen Mann mit seinem Nächsten Prozefs zu führen.

M. S. liebe das Weib aus ganzem Herzen, denn es ist die Mutter deiner Kinder.

M. S. wenn in deinem Hause kein Anlafs dazu vorliegt, so bringe es nicht in Aufruhr, damit du nicht vor den Nachbarn blofsgestellt werdest.

M. S. besser ist es einen betrunkenen Weisen anzuhören, als einen nüchternen Dummkopf.

M. S. besser ist ein Blinder an Augen als an Herzen; ein Augenblinder übt sich durch das Herumtappen und findet zuletzt seinen Weg, ein Herzensblinder wird fortwährend vom rechten Wege abweichen und sich verirren.

M. S. besser ist es für eine Frau den eigenen Sohn durch den Tod

zu verlieren, als einen fremden zu nähren; denn was sie diesem Gutes thut, das vergilt er ihr mit Bösem.

M. S. besser ist ein treuer Sklave, als ein treuloser freier Mann.

M. S. besser ist ein Freund, der in der Nähe wohnt, als ein Bruder in der Ferne.

M. S. der gute Ruf ist ehrsamer für den Menschen, als die persönliche Schönheit; der Ruhm verbleibt für immer, die Schönheit des Gesichts verwelkt mit dem Tode.

M. S. besser ist dem Menschen ein guter Tod als ein schlechtes Leben.

M. S. besser ist ein Fufs vom Schaf in deiner eigenen, als die ganze Schulter in fremder Hand; besser ist ein Schäflein in der Nähe, als ein Ochs in der Ferne; besser ist ein Sperling in der Hand festgehalten, als tausend Vögel, die in der Luft herumfliegen; besser ein Gewand aus Hanfleinwand, das man hat, als ein Purpurgewand, das man nicht hat.

M. S. wenn du einen Freund zur Mahlzeit einladest, komme ihm mit heiterem Antlitz entgegen, damit auch er in heiterer Stimmung heimkehre. Wenn du ein Mittagsmahl giebst, tritt nicht vor den Freund mit finsterem Gesicht, damit dir nicht dein Gastmahl zur Schande werde, indem man dich für einen nicht guten Menschen ausgiebt.

M. S. weder preise den einen noch verdamme den anderen, bevor du nicht die Sache geprüft hast; erst nach reiflicher Erwägung fälle das Urteil.

M. S. besser ist es in der Fieberhitze zu liegen, als mit einem bösen Weib zu leben. Halte keine Beratungen in deinem Hause (sc. in Gegenwart des bösen Weibes) und teile diesem keine Herzensangelegenheiten mit.

M. S. wenn du Wein trinkst, sollst du nicht viel sprechen.

M. S. lache nicht einen unvernünftigen und auch nicht einen tauben Menschen aus, denn auch diese sind Geschöpfe Gottes.

M. S. ein grofses Wort deines Herrn suche nicht zu erniedrigen und ein geringes (niedriges) nicht zu erheben.

M. S. willst du zu jemand ein Wort sprechen, so rede nicht unüberlegt, sondern erwäge in deinem Herzen und dann sprich, was notwendig ist; denn es ist besser mit dem Fufse als mit der Zunge anzustofsen.

M. S. wenn du dich unter dem Gesinde befindest, lache herantretend nicht; denn das Lachen erzeugt leicht Mifsverständnis, aus Mifsverständnis entsteht der Zank, dem Zanke folgen gegenseitige Beschuldigungen und Schlägereien, die Schlägerei kann den Tod zur Folge haben und im Tode vollzieht sich die Sünde.

M. S. ein lügenhaftes Wort ist anfänglich schwer wie Blei und zuletzt schwimmt es auf dem Wasser.

M. S. willst du den Freund in Versuchung bringen, so teile ihm ein Geheimnis mit. Nach wenigen Tagen zanke dich mit ihm. Wenn er dein Geheimnis nicht verrät, dann liebe ihn aus ganzem Herzen, denn er ist ein verläfslicher Freund; wenn er aber dein Geheimnis ausplaudert, so kehre ihm den Rücken.

M. S. besser ist es, dafs du bestohlen wirst, als dafs du selbst stiehlst.

M. S. wenn du vor den Richtern für deinen Freund ein Wort der Fürbitte einlegst, so hast du gleichsam ein Lamm aus dem Rachen des Löwen entrissen.

M. S. wenn du auf Reisen gehst, rechne nicht auf fremdes Brot, sondern trage dein eignes Brötchen bei dir; wenn du es aber nicht hast und doch den Weg machst, so wirst du dir Vorwurf zuziehen.

M. S. wenn jemand, der dich gehafst hat, stirbt, so freue dich nicht; besser wäre es, wenn er lebte und wenn ihn Gott erniedrigt hätte, dafs er mit der Bitte um Verzeihung zu dir käme und du würdest sie ihm gewähren und Gott würde dich dafür mit Gnade beschenken.

M. S. wenn du einen Greis erblickst, stehe vor ihm auf; wenn er deinen Grufs nicht erwidert, so wirst du von Gott Dank dafür erhalten.

M. S. wenn du jemanden zum Gastmahl geladen hast, so setze ihm nicht mit anderen Dingen zu, um nicht für verlogen zu gelten.

M. S. wann das Wasser bergauf zu fliefsen oder der Vogel rücklings zu fliegen beginnt, wann ein Neger oder Sarazene weifs und die Galle wie frischer Honig süfs sein wird, dann wird der Unvernünftige Vernunft lernen.

M. S. bist du zum Nachbarn geladen, so siehe dich in seiner Kammer nicht nach Winkeln um; das ist nicht schicklich.

M. S. wenn Gott jemanden bereichert hat, beneide ihn nicht, sondern erweise ihm Achtung.

M. S. trittst du in ein Haus der Trauer ein, so rede nicht von Speisen und Getränken; trittst du aber in ein Haus der Fröhlichkeit, so erwähne nicht der Trauer.

M. S. die Augen des Menschen, wie ein sprudelnder Quell, sind unersättlich und würden den Ochsen verschlingen; doch wenn der Mensch stirbt, werden sie von Staub gesättigt.

M. S. wenn du dich in neues Gewand kleidest, so sei auch ansehnlich und beneide einen anderen, der etwas besitzt, nicht: wessen Kleidung glänzend, dessen Rede soll achtungswert sein.

M. S. bist du wohlhabend oder nicht, verharre nicht in Kummer; welchen Nutzen bringt dir der Kummer?

M. S. wenn du Vermögen hast, lafs dich nicht von Hunger oder Durst quälen. Stirbst du, so wird sich ein anderer an deinem Vermögen ergötzen und du hast dich vergebens abgemüht.

M. S. wenn ein Armer etwas stiehlt, begnadige ihn.

M. S. kommst du auf eine Hochzeit, verweile nicht zu lange, damit man dir nicht vor dem Ende die Thüre weist.

M. S. wenn ein Hund, seinen Herrn im Stiche lassend, einem anderen nachgeht, so wird sich dieser umsehen, einen Stein nehmen und auf ihn werfen: ebenso (geschieht es auch dem) der dich verläfst und einem anderen nachläuft.

M. S. wenn dein Nachbar sich dir feindselig zeigt, höre nicht auf ihm mit Liebe zu begegnen, damit er nicht ohne dein Wissen einen Anschlag gegen dich ausführe.

M. S. wenn ein dir feindlich gesinnter Mensch dir etwas Gutes thun will, fasse nicht zu schnell Vertrauen, damit er dich nicht überliste und seinen Groll an dir auslasse.

M. S. wird jemand für ein Vergehen bestraft, so sage nicht, er sei ohne Grund bestraft worden, damit du nicht in dieselbe Strafe verfallest.

M. S. besser ist es von einem weisen Menschen geschlagen, als von

einem thörichten gesalbt zu werden; ein Weiser, wenn er dich auch geschlagen, denkt darüber nach, wie er dich trösten soll; ein Thörichter verlangt für eine einmalige Salbung Gold von dir.

[1]) Der erste Grundsatz sei dir die Gottesfurcht. Dann sei schnell im Gehorchen, bedächtig im Antworten. Im Zorn sei geduldig.

M. S. Anadan, wenn dir dein Herr sagt: tritt heran, freue dich nicht darüber, und auch wenn er sagt: weiche von mir, verfalle nicht darüber in Kummer.

M. S. Anadan, sei kein Trunkenbold, besser ist ein tobsüchtiger als ein dem Trunk ergebener Mensch; denn jener tobt nur zum Neumond, dieser aber artet zu jeder Zeit aus.

M. S. A. sitzt du bei jemandem zu Gast, sinne nichts Böses über deinen Freund, damit dir nicht das Brot im Munde bitter werde.

M. S. A. wenn man sich zu Tische setzt, dränge dich nicht vor, damit du nicht ausgestofsen werdest und bleibe nicht zurück, um nicht vergessen zu werden.

M. S. A. wenn dich ein Kummer befällt, rufe einen weisen Mann zum Trösten herbei; ein wirrer Geist kann kein klares Wort hervorbringen.

M. S. A. es ist leichter auf ungesatteltem Rofs über weites Feld zu reiten, als von einem Unvernünftigen Rat zu erbitten.

M. S. A. wolltest du den sterblichen Körper pflegen und die Seele vernachlässigen, so würdest du dem Menschen gleichen, welcher eine edle Frau im Stiche läfst und eine Sklavin pflegt.

M. S. A. wolltest du nach dem Irdischen streben und das Himmlische vergessen, so würdest du dem Menschen gleichen, der den Ackermann auf die Wand gemalt hat, statt dafs er ihm das Land ackert und Frucht bestellt.

M. S. A. wenn wir auch hundert Jahre und noch mehr leben, das ist so viel wie ein Tag.

M. S. A. wie leid es thut einen guten Menschen tot vom Pferde herabhängen zu sehen, so leid thut es einen bösen Geist im guten Körper zu sehen.

M. S. A. ein gerechter Richter kann mit einem guten Sieb verglichen werden; wie ein gutes Sieb die Spreu von den Körnern trennt, so scheidet der gerechte Richter das Unrecht vom Recht.

M. S. A. willst du ein grofses Gefolge um dich sehen, so mufst du süfsen Mund (Zunge) und freigebige Hände haben.

M. S. A. besser ist es in der Hütte als gerechter Mann, als im Palast als Schuldbelasteter zu leben.

M. S. A. vernachlässige nicht den Geist mit Büchern zu pflegen, denn man sagt: wie ein Zaun ohne Stütze sich nicht gegen den Wind wehren kann, so kann auch ein Mensch ohne Bücher nicht bis ins Alter Weisheit pflegen.

M. S. A. in der Welt geht es so: spricht ein armer Mensch kluge Worte, hört man ihn nicht, sondern sagt, er sei Narr und spreche dumme Sachen. Ist aber ein Mensch reich, so wird er angehört, selbst wenn er

1) Die in eckigen Klammern hinzugefügten Sprüche kommen nur in den zwei Handschriften südslavischer Provenienz saec. XV vor.

Unsinn spricht, man sagt: schweiget, es ist ein Fürst (Bojare), der da spricht. Man hält ihn für weise seinem Reichtum zuliebe.

M. S. A. einer bösen Frau vertraue nicht, Honig trieft aus ihrem Munde, nachher aber ist es bittere und giftige Galle. Gedenke m. S. der Frau Simsons, welche ihren Mann der Haare und Augen beraubt und den Feinden preisgegeben hat; aus Schmerz machte er die Burg über sich selbst zusammenstürzen und richtete Freund und Feind zu Grunde.

M. S. A. besser bedacht als unbedacht(?).

M. S. A. liegt unterwegs ein Leichnam unbedeckt, decke ihn nicht zu; ist er zugedeckt, entblöfse ihn nicht.

M. S. A. mit allem harmoniert meine Seele, nur drei kann sie nicht vertragen: 1. einen treulosen Menschen. Wer treulos ist, ist gegen Gott, Eltern, seinen Herrn, seinen Freund und seine Frau treulos; 2. einen armen, aber hochmütigen Menschen. Worauf ist er stolz, auf was rechnet er? 3. einen Menschen, der seinem Herrn keine Ehrfurcht bezeugt. Ist ein Kater dein Herr, sollst du auch diesem den Bart streicheln; denn derjenige, der den Kopf beim Scheitel festhält, kann ihn drehen wie er will.

M. S. A. das ungerecht Zusammengebrachte wird schnell zerrinnen.

M. S. A. wie die Erde schnell von Wasser trocken wird, so behalte einen Verleumder nicht bei dir.

M. S. A. halte deine Hände frei von Diebstahl, deinen Mund frei von Lüge und deinen Körper frei von Unzucht; vor allem hüte dich vor einer verheirateten Frau.

M. S. A. wenn du Gott um etwas bittest, so vergifs nicht die Trauernden zu trösten, die Nackten zu kleiden, die Hungernden zu nähren, die Durstenden zu stillen, die Unglücklichen mit guten und süfsen Worten aufzumuntern. Ein gutes Wort ist mehr wert als Silber und kostbares Gold.

M. S. A. strebe nicht nach fremdem Gut, in wenigen Tagen wird auch dein Vermögen in die Hände anderer kommen.

M. S. A. besser ist es für den Menschen grüne ungesalzene Kräuter in Frieden, mit Lust und Freude, unter Fröhlichkeit und Lachen zu genieſsen, als alle Süfsigkeiten mit Unwillen, Zank, Trauer und Kummer.

M. S. A. trenne dich nicht vom ersten (alten) Freund, damit dich die neuen nicht im Stiche lassen.]

M. S. was ich dich gelehrt habe, das nimm mit ganzem Herzen an und reiche mir von Deinem und Meinem mit Zinsen wieder.

Und als ich meinen Neffen Anadan in alle dem unterrichtet hatte, sprach ich zu mir selbst im Herzen: Mein Sohn Anadan wird meine Belehrung beherzigen und ich werde ihn an meiner Stelle beim König einführen. Ich ahnte nicht, dafs Anadan meine Worte unbeachtet lassen werde. Ich ereiferte mich ihn zu unterrichten, er aber sann auf meinen Untergang und traf Anstalten gegen mich.

Ich führte ihn zum König Sinagrip, dafs er diesem Dienste leiste, und der König sprach: O Akyrios, gesegnet sei du, da du mir heute deinen Sohn gebracht hast; finde ich Wohlgefallen an ihm, so sollst du in Ehren dein Alter verleben. Ich ging nach Hause und ahnte nicht, dafs mein Sohn eine Grube unter mir gegraben hat.

Anadan schrieb nämlich zwei Briefe, einen an den König Nalon: ich Akyrios dem König von Persien Nalon Gruſs. An welchem Tage du diesen

Brief bekommst, an dem sei du mit deinem ganzen Heere bereit, ich will dir das Assyrerland übergeben und du wirst es ohne Kampf in deine Gewalt bekommen. Einen anderen Brief schrieb er an König Pharao von Ägypten, worin er sagte: Wann dieser Brief in deine Hände gelangt, sei bereit auf dem ägyptischen Felde, am 25. August: ich will dir das Niniveland mit allen Städten ausliefern und du sollst ohne das geringste Opfer seiner habhaft werden.

Eben zu jener Zeit hatte der König (Sinagrip) seine Krieger entlassen und weilte alleinig; Anadan aber hatte die (beiden) Briefe mit meinen Schriftzügen geschrieben und mit meinem Siegel versiegelt und er wartete die Zeit ab, um sie dem König in die Hand zu spielen. Dann schrieb er einen Brief folgenden Inhalts: Von König Sinagrip an Akyrios meinen Ratgeber: Mein Ratgeber, an dem Tage, an dem du diesen Brief bekommst, sammle alle meine Krieger und halte dich bereit auf dem ägyptischen Felde, am 25. August. Sobald ich ankomme, stelle die Soldaten in Schlachtreihe auf kampfbereit, damit der Gesandte Pharaos meine Kriegsmacht sehe. Diesen Brief übergab mein Sohn Anadan zwei jungen Sklaven und schickte ihn zu mir, angeblich vom König ausgehend.

Nun trat Anadan vor den König und zeigte ihm jene zwei Briefe, die er selbst geschrieben hatte, und sprach also: Das sind Schreiben[1]) meines Vaters Akyrios, ich wollte nicht seinen Rat befolgen, sondern brachte die Schreiben[1]) zu dir; denn ich afs dein Brot und es ziemt sich nicht, Böses gegen dich im Schilde zu führen. Höre mich an, o König: du hast meinen Vater Akyrios vor allen anderen deinen Magnaten bevorzugt, nun sieh da, was er gegen dich und dein Reich geschrieben. Und indem er so sprach, übergab er dem König die Schreiben.[1]) Der König war sehr erschüttert und sprach: O Herr, mein Gott, was hab' ich Schlechtes dem Akyrios gethan? warum führt er so viel Böses gegen mich und mein Reich im Sinne? Da sagte Anadan: Mein König, ob er nicht etwa verleumdet ist? darum solltest du im Monate August ins ägyptische Feld ziehen und sehen, ob das wahr sei. Der König schenkte Anadan Gehör und kam ins ägyptische Feld, und mein Sohn Anadan war mit ihm, und er sah, dafs ich, Akyrios, dem besagten Schreiben gemäfs die Soldaten zur Schlacht aufgestellt hatte, ohne Ahnung davon zu haben, dafs mein Sohn Anadan unter mir eine Grube grub. Als der König meiner in Kampfbereitschaft ansichtig wurde, erfafste ihn ein grofser Schrecken, da er sah, dafs alles wahr sei, was Anadan gesagt hatte. Und Anadan sprach zum König: Nun ja, das hat mein Vater Akyrios gethan! Doch ziehe du dich zurück und kehre heim; ich will zu meinem Vater Akyrios gehen, seine bösen Vorsätze hintertreiben, ihn überreden und zu dir bringen. Dann wirst du ihm, seinen Thaten gemäfs, das Urteil sprechen.

Der König kehrte heim, Anadan aber kam zu mir, begrüfste mich und sprach: Gegrüfst sei mir mein Vater Akyrios, der König meldet dir: du hast am heutigen Tage mein Wohlgefallen erregt, indem du meinen Befehlen gemäfs meine Heerführer mir vorstelltest und vor dem Gesandten Pharaos dich hervorthatest. Jetzt aber komme selbst zu mir. Und diesen Worten folgend entliefs ich das Heer und ging mit meinem Sohn zum

1) Im slav. Texte ist an diesen Stellen der Singular angewendet, während doch oben von zwei Briefen die Rede war.

König. Als mich der König erblickte, sprach er: Bist du gekommen, Akyrios, mein Ratgeber und Minister? Ich habe dich mit Ruhm und Ehren ausgestattet, du aber erhobst die Waffen gegen mich! Und indem der König dies sprach, übergab er mir die Briefe und ich sah, dafs sie meinen Schriftzügen ähnlich und mit meinem Siegelring versiegelt waren. Als ich sie auseinanderfaltete und durchlas, lösten sich meine Gebeine auf und meine Zunge war gebannt; ich suchte weise Eingebung und fand sie nicht, und ein grofser Schrecken befiel mich.

Mein Sohn Anadan, den ich beim König eingeführt hatte, fiel jetzt über mich her mit den Worten: O du unsinniger Greis, warum antwortest du dem König nicht? Wo ist deine Kraft, wo dein Verstand? Und er sprach zum König: Sprich ihm, o König, das Urteil. Der König aber sagte: Du Anadan sollst ihm nach Recht und seinen Thaten das Urteil sprechen. Da sprach Anadan: Akyrios, mein leiblicher Vater, jetzt hat dich dein Schicksal, deinen Thaten entsprechend, erreicht! Und mein Sohn Anadan sprach zu mir so: Der König befiehlt deine Hände zu binden und deine Füfse in Fesseln zu schlagen, dann soll man dir den Kopf abhauen und ihn hundert Ellen weit vom Körper tragen. Als ich die Antwort des Königs hörte, fiel ich vor ihm nieder, verbeugte mich und sprach: O mein Gebieter, in Ewigkeit sollst du leben, warum willst du mich hinrichten? keine Antwort vernahmst du aus meinem Munde, doch Gott weifs es, dafs ich mich durch nichts vor deiner königlichen Macht versündigt habe. Nun, dein Urteil soll vollzogen werden, doch wenn es dein Wille ist, befiehl, dafs man mich in meinem Hause hinrichtet, damit mein Leichnam begraben werde. Der König gab diesen Befehl und ich wurde einem Mann ausgeliefert, mit welchem ich von früher her Freundschaft hatte, und dieser führte mich zur Hinrichtung. Ich schickte in mein Haus Boten voraus und meldete meiner Frau: Komm mir entgegen und bringe mit dir Mägde mit dem ganzen Gefolge, sie sollen alle in Sammetgewändern gekleidet sein, um mich zu beweinen, da ich auf Königs Befehl den Tod erleiden soll. Doch bereite früher ein Gastmahl, damit ich mit den Männern der Begleitung in mein Haus eintretend Brot und Wein geniefse und dann den Tod empfange. Meine Frau that alles so, wie ich ihr befohlen. Sie kamen mir entgegen, führten mich ins Haus hinein und als der Tisch vorgesetzt war, fing man zu essen und zu trinken an und alle wurden betrunken und begannen der Reihe nach einzuschlafen.

Da stiefs ich, Akyrios, aus der Tiefe meines Herzens einen Seufzer aus und sprach zu meinem Freunde, der mich zur Hinrichtung führen sollte: Mein treuer Freund, blicke zum Himmel empor, habe Gottesfurcht in dieser Stunde und gedenke der Freundschaft, in welcher wir viele Tage hindurch miteinander lebten. Erinnere dich, wie auch dich einst der König in meine Hände übergeben hatte zur Hinrichtung wegen eines angeblichen Vergehens; ich aber rettete dich und beschützte dich als schuldlos, bis der Schuldige vom König entdeckt wurde. Dafür richte auch du jetzt mich nicht hin, da ich mich in derselben Lage befinde, sondern übe deine Gnade an mir aus, und verwahre mich wie ich dich einst. Vor dem König aber sollst du keine Furcht haben. Denn im Gefängnisse sitzt ein Mann, alt wie ich, im Gesicht mir ähnlich, und den Tod hat er verdient. Ziehe mir meine Kleider aus und thue sie diesem an, führe ihn hinaus, haue ihm den Kopf

ab und trage ihn hundert Ellen weit vom Körper, wie es der König befohlen.

Als mein Freund diese Worte hörte, war er trostlos und sprach: Schrecklich ist die Furcht vor dem König, wie soll ich seine Befehle überhören? doch aus Liebe zu dir will ich so thun, wie du mir sagtest. Denn es ist geschrieben, man müsse den Kopf hingeben für seinen Freund; ich will dich retten und verwahren. Wenn uns der König überführt, so will ich mit dir zugleich zu Grunde gehen. Und als er das gesagt, zog er mir die Kleider aus und zog sie dem Gefangenen an und führte diesen hinaus und sprach zum Gefolge: sehet die Hinrichtung des Akyrios. Und während die Leute sich mir näherten, hieb ich jenem den Kopf ab und trug ihn hundert Ellen weit vom Körper weg. Sie wufsten nicht, dafs einem anderen der Kopf abgehauen wurde, und im ganzen Assyrer- und Niniveland verbreitete sich die Nachricht, dafs der Minister Akyrios getötet sei. Da bereiteten mein Freund und meine Frau mir einen unterirdischen Aufenthalt, vier Ellen breit und vier Ellen tief, dahin brachten sie mir Brot und Wasser; und mein Freund ging fort um dem König Sinagrip zu melden, dafs Akyrios enthauptet sei, und alle Menschen, die das hörten, weinten.

Da sprach der König zu Anadan: Gehe nach Hause und beweine deinen Vater. Als aber Anadan nach Hause kam, gedachte er nicht der Trauer und dachte überhaupt an den Tod des Vaters nicht, sondern er sammelte sogar Gaukler in mein Haus und fing an grofse Gastmähler abzuhalten und diejenigen meiner Sklaven, welche mein Wohlgefallen hatten, zu schlagen, und von meiner Ehegenossin verlangte er, dafs sie ihn bediente. Ich aber, Akyrios, im Gefängnisse schmachtend, hörte alles das, was mein Sohn that, und seufzte bitter aus ganzem Herzen, konnte aber nichts dagegen thun. Mein Freund kam wieder, besuchte mich und zu mir hinabsteigend suchte er mich zu trösten. Ich sprach zum Freunde: Bete für mich zu Gott und sage: Herr, gerechter Gott, erbarme dich deines Knechtes im Gefängnisse, denn auf dich setzen das Vertrauen deine Knechte. Siehe nun ist Akyrios in der Erde begraben und sieht nicht das Licht; du aber, Herr mein Gott, lafs deinen Blick auf deinen Knecht fallen, führe ihn aus der untersten Grube heraus und erhöre sein Gebet.

Als der ägyptische König Pharao hörte, dafs Akyrios getötet sei, war er hocherfreut und schickte zum König Sinagrip ein Sendschreiben, worin er sagte: Grufs vom ägyptischen König Pharao an den assyrischen König. Ich will, dafs du mir ein Schlofs erbauest, weder am Himmel noch auf Erden; schicke zu mir kluge Arbeiter, die das nach meinem Wunsch ausführen werden, und mir aufserdem einige Fragen mit Weisheit beantworten. Wenn du es thust, wie ich will, so sollst du einen dreijährigen Tribut von mir erhalten; beantworten aber jene meine Aufgaben nicht, so wirst du mir einen dreijährigen Tribut deines Landes einräumen müssen.

Als dieses Sendschreiben dem König Sinagrip vorgelesen wurde, liefs er alle seine Weisen versammeln und ihnen den Brief des Königs Pharao vorlesen, und er sprach: Wer von euch will in das ägyptische Land zu Pharao gehen? Und sie antworteten ihm: O König, du weifst es selbst, dafs in deinen und deines Vaters Tagen Akyrios jede Weisheit verrichtete. Nun ist sein Sohn Anadan da, der von ihm in allen Weisheiten unterrichtet wurde, er soll dahin gehen. Als Anadan das gehört, schrie er mit lauter

Stimme vor dem König: Wahrhaftig, das vermag ich nicht auszuführen, es mögen andere gehen. Auf diese Worte wurde der König sehr traurig, er stieg vom goldenen Throne herab, kleidete sich in einen Sack, fing an zu trauern und sagte: O Akyrios, warum hab' ich dich, meinen weisen Ratgeber, getötet, einem thörichten Knaben Gehör schenkend? Dich hab' ich in einer Stunde getötet und jetzt kann ich deinesgleichen nicht finden. Wo soll ich dich, o Akyrios, nun wiederfinden, den ich in meiner Besinnungslosigkeit getötet habe!

Als mein Freund diese Worte des Königs hörte, sprach er zu ihm: O König, man soll nicht die Befehle seines Herrn übertreten; allein jetzt magst du mit mir thun, was dir beliebt, ich habe Akyrios gerettet und er lebt! Da antwortete der König und sagte: Herr, mein Gott, wenn das, was du sprichst, wahr ist und ich den Akyrios wieder sehe, so will ich dir 100 Kübel Gold geben. Und mein Freund erwiderte: Gilt es dein Ehrenwort, dafs du ihm nichts Böses zufügen wirst? Der König sprach: Es gilt mein Ehrenwort, und er hiefs Akyrios zu sich bringen.

Und ich, Akyrios, kam vor den König und verbeugte mich vor ihm. Das Haar meines Hauptes reichte bis zum Gürtel, mein Körper (Gesicht?) hatte sich unter der Erde verändert und meine Nägel glichen jenen des Adlers. Als der König mich ansah, brach er in Thränen aus und fühlte Scham vor mir; und nach Verlaufe einer Zeit sprach er zu mir: O Akyrios, nicht ich habe mich an dir versündigt, sondern dein Sohn Anadan. Und ich sagte: O mein Herr, nun hast du selbst gesehen, dafs ich mich an dir nie vergangen habe. Und er schickte mich in mein Haus und ich blieb dort 20 Tage, und dann kam ich von neuem vor den König, mein Körper war wie vorher.

Und der König sprach zu mir: Hast du, o Akyrios, gehört, was für ein Sendschreiben der ägyptische König gegen das assyrische Land gerichtet hat? Alle hat der Schrecken erfafst und viele sind von mir davongelaufen. Und ich sagte ihm: Ich pflegte in jenen Tagen so zu handeln: wenn einen Menschen irgend ein Unglück traf, so kam ich und befreite ihn. Nun hatten sie gehört, dafs ich gestorben sei, darum liefen sie auseinander. Befiehl dem Volke kund zu geben, dafs Akyrios am Leben sei. Und das Volk versammelte sich betreffs des Sendschreibens Pharaos, und ich, Akyrios, sprach zum König: Sei unbekümmert, o König, ich will jenem antworten und noch einen dreijährigen Tribut ihm abgewinnen und dir bringen. Als der König dies gehört, war er hocherfreut, sammelte seine Weisen, die ihm ..... (?) waren, um sich, gab ihnen Geschenke und meinem Freund, der mich ihm wiedergegeben, wies er den Platz vor allen anderen an.

Da schickte ich, Akyrios, in mein Haus und sagte: Suchet zwei junge Adler und füttert sie; befehlet meinen Falknern sie das Auffliegen zu lehren; bauet einen Käfig und unter meinem Gesinde suchet einen munteren Knaben aus und setzet ihn in den Käfig zu den Adlern und so lehret sie das Auffliegen. Das Kind soll schreien: „Bringet Kalk und Steine, siehe die Arbeiter sind bereit." Und bindet Stricke an ihre Füfse. Und die Sklaven verrichteten meinen Befehl und das Volk Assyriens und Ninives kehrte heim in seine Häuser.

Als die Adler eingeübt waren, sprach ich zum König: Nun schicke mich zum König Pharao. Er schickte mich und ich nahm Krieger mit

mir. Und bevor ich noch zur Stadt Pharaos gekommen war, machte ich einen Versuch mit den Adlern[1]) und ich sah alles so, wie es mir angenehm war. Da zog ich in die Stadt ein und schickte einen Boten zum König Pharao: Dem Sendschreiben gemäfs, das du an König Sinagrip gerichtet, sind wir erschienen. Der König gab Befehle und wies mir Wohnung an, dann rief er mich vor sich und fragte mich, wie ich heifse, und ich sagte es ihm nicht, sondern sprach: Mein Name ist Obikam (Abesam), ich bin einer seiner Stallknechte. Als Pharao dies hörte, erfafste ihn der Zorn und er sprach: Bin ich denn schlechter als dein König? warum hat er niemanden Besseren zu mir geschickt? Und ich antwortete: Die Besseren wurden zu den Besseren geschickt, auch mich hat man mit Mühe für dich erbeten. Der König verabschiedete mich zu meinem Gefolge und sprach zu mir: Gehe jetzt von dannen und komme morgen wieder, um meine Fragen zu beantworten. Beantwortest du sie nicht, so gebe ich deinen Körper den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde preis.

Am morgigen Tag hiefs der König mich vor sich führen, er safs auf einem goldenen Throne und war in purpurrote Gewänder gekleidet und seine Magnaten hatten verschiedene Gewänder. Er fragte mich: Wem gleiche ich und wem sind meine Magnaten gleich? Ich sagte ihm: Du König gleichst der Sonne und deine Magnaten den Sonnenstrahlen. Und nach einigem Schweigen sprach der König zu mir: Klug ist dein Herr, aber du auch. Noch andere Fragen stellte er an mich: bald wurde er dem Monde und seine Magnaten den Sternen gleich genannt, bald er mit dem Glanz des Waldes und seine Magnaten mit der Farbe des Grases verglichen. Alle diese und ähnliche Fragen beantwortete ich zu seiner Befriedigung. Zuletzt sagte mir der König: Ich habe deswegen zu deinem Könige die Abgesandten geschickt, damit mir ein Schlofs zwischen Himmel und Erde erbaut werde. Da liefs ich die beiden Adler herbeiholen, und in Gegenwart des Königs und seines Volkes liefs ich sie auffliegen und auf ihnen den Knaben. Und als die Adler sich emporhoben, schrie der Knabe, wie er belehrt wurde: Sieh die Arbeiter sind bereit, bringet Kalk und Steine, damit sie nicht säumen. Der König sagte: Wer kann auf diese Höhe emporsteigen? und ich antwortete ihn: Ich habe die Arbeiter hinaufgebracht, du aber schaffe Kalk und Steine. Wenn du es aber nicht schaffst, so wird die Schuld nicht uns treffen. Und abermals schrie ich, Akyrios: Traget hinauf Kalk und Steine. Jene aber standen da verwundert darüber, wie sie Steine hinaufbringen sollten. Ich, Akyrios, nahm einen Stock und fing an seine Edelleute zu schlagen, so dafs sie alle davon liefen. Da erzürnte Pharao und sprach: Warum thust du mir diese Schande an? warum schlägst du meine Leute ohne Grund? wer vermag da hinauf Steine und Kalk zu bringen? Ich antwortete ihm: Thue ich es oder du, der du es angefangen? Wenn der König Sinagrip es wollte, er würde an einem Tage zwei Schlösser erbauen! Da sprach er zu mir: Gehe fort von mir und morgen früh erscheine wieder.

Ich kam wieder und er fragte mich: Bist du es, Akyrios? nun, beantworte mir dieses: was soll das bedeuten, in eurem Lande schreien die Esel

1) Im Original unklar. Vielleicht so: bestimmte ich, wo die Adler aufbewahrt werden sollten, und ich sah alles so, wie es mir genehm war.

und unsere Stuten fohlen? Als ich das hörte, befahl ich meinen Dienern einen Iltis lebendig zu fangen und zu mir zu bringen. Sie gingen und brachten ihn. Da sagte ich ihnen: Schlaget ihn, dafs das ganze ägyptische Land es hört. Und sie fingen an ihn zu hauen, und als das Volk es hörte, sprach es zu Pharao: Akyrios macht sich über unsere Götter lustig. Als Pharao dies hörte, rief er mich und sprach: Was thust du, Akyrios! und ich sagte: Dieser Iltis hat viel Böses gestiftet. Der König Sinagrip hatte mir einen Vogel gegeben, den ich an der Hand trug, und er sang mir vor, zu welcher Stunde ich es wollte, und weckte mich auf, um vor dem König rechtzeitig zu erscheinen. Nun ging in dieser Nacht dieser Iltis ins Assyrerland und erwürgte mir den Hahn und kam wieder her. Da sprach Pharao zu mir: Ich sehe, Akyrios, du bist alt geworden und dein Verstand ist schwach. Von Ägypten bis zum assyrischen Land sind tausend Stadien, wie kann dieser Iltis in einer Nacht deinem Hahn den Kopf abgebissen haben? Ich, Akyrios, sagte zu ihm: Und wie konnte man hören, als im Assyrerlande die Esel schrieen und hier deine Stuten fohlten? von Ägypten bis zum assyrischen Land sind tausend Stadien.

Als Pharao diese Rede hörte, wunderte er sich und sprach zu mir: Beantworte mir dieses Rätsel: was ist das, eine Eiche und auf dieser Eiche zwölf Säulen, und auf jeder der Säulen dreifsig Räder, und in jedem Rade zwei Mäuse, eine schwarz, die andere weifs. Und ich sagte ihm: Nun, in unserem Lande wissen das die Hirten, und ich beantwortete die Frage so: Die Eiche ist das Jahr, zwölf Säulen sind zwölf Monate, dreifsig Räder sind dreifsig Tage im Monate, und die zwei Mäuse, die eine schwarz, die andere weifs, das sind Tag und Nacht.

Abermals sprach Pharao zu mir: Winde mir einen Strick aus Sand. Ich sagte ihm: Befiehl deinen Sklaven ihn in gleicher Form aus deinem Palast herauszutragen, ich werde ihn schon machen. Pharao sagte, ich höre nicht auf dein Wort, thue du, wie ich es dir befohlen. Und ich, Akyrios, sann in meinem Herzen nach und durchbohrte die Wand gegenüber der Sonne, nahm dann den Sand und schüttete ihn in die Aushöhlung, und der Sonnenstrahl drehte sich wie ein Strick. Und ich sprach zu Pharao: Befiehl deinen Sklaven den Strick zusammenzulegen, damit ich den zweiten auf derselben Stelle winde. Als Pharao dies gesehen, lächelte er und sprach: Gesegnet sei du, o Akyrios, für diese deine grofse Weisheit. Und er veranstaltete ein grofses Gastmahl und gab mir einen dreijährigen Tribut vom ägyptischen Lande und entliefs mich zu meinem König.

Als König Sinagrip von meiner Rückkehr hörte, zog er mir entgegen und die Freude war sehr grofs, und er sprach zu mir: Was willst du, dafs ich dir Gutes thue? Ich sagte ihm: Diese Geschenke gieb meinem Freunde, der mich gerettet, mir aber liefere meinen Sohn Anadan aus, der meine Lehren, die früheren Mahnungen und die ganze Weisheit vergessen hat. Und man brachte ihn zu mir und der König sprach: Da ist dein Neffe Anadan, ich übergebe ihn dir, thue mit ihm, was du willst. Ich brachte ihn zu mir nach Hause und schlug eine eiserne Kette um seinen Hals und warf seine Füfse in den Block und fing an ihn zu schlagen und zu foltern. Auch gab ich ihm blofs mäfsig Brot und Wasser zur Nahrung und sprach zu meinem Sklaven, dessen Name Nagubil: Schreibe, was ich zu Anadan reden werde:

Mein Sohn Anadan, ich hatte dich auf den Thron der Ehre gesetzt und du warfst mich in den Kot. Du warst mir wie die Ziege, welche Gelbholz weidete, und das Gelbholz sprach zu ihr: Warum weidest du mich, Ziege? womit wird man dir das Fell reinigen? Und die Ziege sprach: Ich will deine Blätter abfressen und die Wurzel wird mir das Fell reinigen.

Du warst mir, o Sohn, wie ein Mensch, welcher gegen den Himmel den Pfeil abschofs; der Pfeil erreichte zwar den Himmel nicht, jener aber beging eine Sünde.

Du warst mir, o Sohn, wie jemand, der seinen Freund in Wut geraten sah, und er gofs über ihn das Wasser aus. Mein Sohn, du beschlossest meine Stelle einzunehmen, aber Gott wollte deine bösen Anschläge nicht erhören.

M. S. du warst mir, wie ein Wolf, der dem Esel begegnete und sprach: Sei gegrüfst, Esel! jener aber sagte: So mag mein Herr gegrüfst sein, der mich schlecht anband (d. h. so, dafs ich mich befreien konnte und ins Freie laufen) und nun willst du mich auffressen.

M. S. du warst mir, wie eine Falle, zu welcher ein Hase kam und sie fragte: Was thust du hier? Sie sagte ihm: Ich verrichte Gebete zu Gott. Was hast du im Munde? Sie sagte: Ein Brötchen. Der Hase kam näher und wurde gefangen. Da sagte er: Dein Brötchen ist schlimm und deine Gebete nimmt Gott nicht an.

M. S. du ähnelst einem Hirsche, der den Kopf in die Höhe hob und das Geweihe zerbrach.

M. S. du warst mir wie ein Kessel, dem man eine goldene Kette anschmiedete, während er selbst nie vom Rufs befreit wurde.

M. S. du warst mir wie ein Apfelbaum über dem Wasser wachsend. Was er immer als Frucht brachte, das trug das Wasser davon.

M. S. du warst mir wie ein Iltis, zu dem man sagte: Gieb das Stehlen auf. Er sagte aber: Hätte ich goldene Augen und silberne Hände, ich könnte es nicht aufgeben.

Ich sah ein Fohlen, das seine Mutter zu Grunde richtet.

M. S. ich zog dich auf, nährte dich mit Met und Wein und du mich nicht einmal mit Wasser.

M. S. ich hatte dich mit kostbarer Salbe gesalbt und du beschmutztest meinen Körper mit Erde.

M. S. du warst mir wie ein Maulwurf, der herausgekrochen in der Sonne lag: ein Adler kam und trug ihn davon.

Mein Sohn sprach: Herr, sprich nicht weiter, sondern begnadige mich. Auch gegen Gott sündigen die Menschen und man verzeiht ihnen. Ich will deine Pferde bedienen und deinen Schweinen Hirt sein.

M. S. du warst mir, wie man dem Wolfe sprach: Warum folgst du den Schafen auf der Spur, dafs der Staub deine Augen anfülle? Jener aber sagte: Der Staub der Schafe ist gesund für meine Augen.

M. S. man lehrte den Wolf das Abc und man sagte ihm: Sprich A. B.; jener aber sagte: Zicklein, Böcklein.

M. S. ich unterrichtete dich im Guten und du sannst mir Böses; allein Gott thut nur Gutes und verhilft der Gerechtigkeit zum Sieg.

Man hat eines Esels Kopf auf die Schüssel gelegt und er kollerte in

die Asche, und man sprach zum Kopf: Du sinnst nichts Gutes, da du der Ehrenbezeugung ausweichst.

M. S. man sagt: Was du geboren, das wird Sohn genannt; ein Fremdgeborener ist Sklave.

In dieser Stunde war Anadan tot. Ja, Brüder, wer Gutes thut, wird auch Gutes finden, und wer anderen eine Grube gräbt, wird selbst in dieselbe hineinfallen.

Ende der Erzählung von Akyrios. Unserem Gott sei Ehre in alle Ewigkeiten. Amen.

Wien. **V. Jagić.**

Zum weisen Akyrios.

Im Anschluſs an den voranstehenden Artikel des Herrn Professor Jagić mag es dem Unterzeichneten gestattet sein, einige Notizen, welche er sich gelegentlich über die Ḥaiḳâr-Geschichte zusammengestellt hatte, hiermit in thunlichster Kürze zum Abdruck zu bringen.

Die beiden Persönlichkeiten Ḥaiḳâr und Nâdân, wie sie in den arabischen Texten heiſsen, entstammen nach G. Hoffmanns treffenden Bemerkungen, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer (= Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl. VII. Nr. 3) p. 182 — vgl. auch A. Müller in den Beitr. z. Kunde der indogerm. Spr. XIII 233 f. — dem Buche Tobit[1]), und zwar ist Ḥaiḳâr, syr. Aḥîḳar der *Ἀχιαχαρος* von Tobit A C = *Ἀχειχαρος Ἀχεικαρος Ἀχικαρος Ἀχιαχαρ* von Tobit B, Nâdân der *Ναβαδ Ναδαβ* von B = *Ναβας* von C, welcher in A 11, 17 zu *Νασβας* und in A 14, 10 zu *Ἀμαν* entstellt ist und in A 11, 17 als *ἐξάδελφος* (Neffe) des *Ἀχιαχαρος* bezeichnet wird. Die Grundlagen der Erzählung selbst sind einerseits A 1, 21: [Tobit erzählt] *καὶ ἐβασίλευσε Σαχερδονὸς υἱὸς αὐτοῦ* [des *Σενναχηρίμ*] *ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναὴλ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν. 22. καὶ ἠξίωσεν Ἀχιάχαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ ἦλθον εἰς Νινευῆ. Ἀχιάχαρος δὲ ἦν ὁ οἰνοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστὴς, καὶ κατέστησεν αὐτὸν ὁ Σαχερδονὸς ἐκ δευτέρας* (wesentlich ebenso B, jedoch mit dem Zusatz *ἐπὶ Σενναχηρεὶμ βασιλέως Ἀσσυρίων* hinter *ἐκλογιστής*) und andrerseits A 14, 10: [Ermahnung des alten Tobit an seinen Sohn] *τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Ἀμὰν Ἀχιαχάρῳ τῷ θρέψαντι αὐτὸν, ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ· καὶ Ἀχιάχαρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος. Μανασσῆς*[2]) *ἐποίησεν*

1) Beiläufig mag auf die nicht unwichtigen, den Theologen und Orientalisten — wie es scheint — gänzlich entgangenen Bemerkungen hingewiesen sein, in denen Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Todten p. 131 f. auf den Zusammenhang des Tobit-Buches mit dem weitverbreiteten Märchen vom dankbaren Toten aufmerksam gemacht hat.

2) S. Fritzsche zur Stelle.

ἐλεημοσύνην καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς ἔπηξεν αὐτῷ. Ἀμὰν δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο = B: ἴδε, παιδίον, ὅσα Ναδὰβ ἐποίησεν Ἀχεικάρῳ τῷ ἐκθρέψαντι αὐτὸν, οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν; καὶ ἀπέδωκεν ὁ θεὸς τὴν ἀτιμίαν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος, καὶ Ναδὰβ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος ὅτι ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι Ἀχείκαρον. ἐν τῷ ποιῆσαί με ἐλεημοσύνην ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Ναδὰβ, καὶ Ναδὰβ ἔπεσεν εἰς τὴν παγίδα τοῦ θανάτου καὶ ἀπώλεσεν αὐτόν. Man sieht: eine bei dem Mangel anderweitiger Angaben für uns ziemlich rätselhafte Intriguengeschichte, von der sich thatsächlich eben nur sagen läfst, dafs sie offenbar in ihren Grundzügen mit der Ḥaiḳâr-Geschichte übereinstimmt. Letztere schliefst sich übrigens zunächst an den überarbeiteten Text B, da sie wie dieser den Ḥaiḳâr zwei Königen, Vater und Sohn, dienen läfst; freilich hat sie mit Sencharib, dem Sohne Sarchadoms (Bresl. Übers. d. 1001 Nacht (1836) XIII 76. 87), das in Buch Tobit korrekt beobachtete historische Verhältnis von Σαχερδονός (Assarhaddon) als dem Sohne des Σενναχηρίμ geradezu umgekehrt.[1]) Ich trage kein Bedenken, mit Hoffmann a. a. O. der Geschichte von Ḥaiḳâr syrischen Ursprung zuzuschreiben. Denn dieser wird nahe genug gelegt durch das syrische Fragment weiser Sprüche Aḥîḳars, welches Hoffmann aus Brit. Mus. Add. 7200 fol. 114 nachweist, nebenbei wohl auch durch den Umstand, dafs die Handschriften des arabischen Textes zum Teil karšûnisch, d. h. arabisch in syrischer Schrift abgefafst sind (wenn auch z. B. die Gothaer Handschrift nach Cornill am unten anzuführenden Orte p. 40. 43 erst aus einem rein arabischen Texte umgeschrieben ist). Ich habe deren folgende verzeichnet gefunden: J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. II 508[b] („Hicari Philosophi Mosulani praecepta" in Nr. XL — geschrieben anno Graecorum 1766 — der arabischen Handschriften, die durch Andreas Scandar, resp. Innocenz XIII. in die Vaticana gekommen sind). III 1, 286[a]. Nr. XXI („Historia Hicari sapientis, et quae ipsi contigere cum Nadan sororis suae filio, et cum Rege Aegypti" in Cod. Arab. Vatic. 55).[2]) — S. E. et J. S. Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Cod. Man. Catal. Partis primae T. III 315

1) Auf Aḥîḳar als Repräsentanten der Weisheit mag nebenbei auch der chaldäische Weise Ἀκίκαρος oder Ἀκίχαρος bei Theophrastus und Pseudo-Democritus von Einflufs gewesen sein (s. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I 335 f.).

2) An letzterer Stelle macht Assemani bereits die Bemerkung: „De Hicaro eadem fere narrantur, quae de Aesopo Phryge." Er ist demnach der erste, dem diese Beziehung aufgefallen ist.

(„Hicari Sapientis Fabulae . . . Arabice litteris Syriacis“ Nr. XXXII, fol. 160—166 des Cod. CLIX in fol., der 1628 und 1632 geschrieben ist, „inter Codices Syriacos Beroeenses olim Primus“). — J. Forshall, Catalogus cod. man. Orient. qui in Museo Brit. asservantur. P. I p. 111[a] Nr. 14 („Historia Haikari sapientis Assyrii, qui Sennacheribi regis tempore floruisse dicitur“, fol. 182[b]—212 des Cod. Carshun. Nr. VIII in kl. 4[0]). — Codices orientales bibl. regiae Hafniensis. P. II p. 139 f. („Historia fabulosa ʿHaiqâri, Persici philosophi, qui Sanʿhârîbi aetate vixisse fertur“, fol. 1—41 des arabischen Cod. CCXXXVI in kl. 8[0], „ex libris Sancti Montis Carmeli. 1670“, von einem syrischen Priester in Aleppo geschrieben). — W. Pertsch, Die arabischen Handschriften d. Herz. Bibl. zu Gotha. IV 405 (Geschichte Ḥaiḳârs des weisen Philosophen, Vezîrs des Königs Sanḥârîb, und Nâdâns des Sohnes seiner Schwester, fol. 47[b]—64[b] der Handschrift 2652, karšûnisch — vgl. Cornill, Das Buch der weisen Philosophen p. 32. 40 ff.). — Dazu kommen die Handschriften, welche den sogleich zu nennenden Übersetzungen zu Grunde liegen.

Gedruckt ist ein arabischer Text syrischen Dialektes neuerlich in den Contes arabes édités par le père A. Salhani, S. J. Beyrouth, Imprimerie catholique 1890 (s. Trübner's Record. Third Series. Vol. II p. 77[b]. 97[a]); einen früheren Druck besitzt Professor A. Socin in Leipzig.

Übersetzungen im Anschlufs an „1001 Nacht“, in deren Handschriften die Erzählung jedoch nicht begegnet, finden sich bei Chavis-Cazotte Bd. II, resp. Cabinet des Fées XXXIX 266—362 (Pariser Handschrift, s. Breslauer Übers. der „1001 Nacht“ (1836) Bd. XIII p. XXIII Anm.**), bei Galland-Caussin de Perceval Bd. VIII 167 ff. (nach der gleichen Handschrift); bei Galland-Gauttier nach Agubs Übersetzung aus zwei arabischen Handschriften („beide durch einander berichtigt und ergänzt“) und danach deutsch in der Breslauer Übers. (1836) Bd. XIII 73—110 (vgl. p. XXXV und p. 304. 325); ferner in Sir Richard Burton's Supplemental Nights (nach Trübner's Record a. a. O. p. 77[b]).

Aus dem Arabischen stammt der äthiopische Text der Sprüche Ḥaiḳârs, s. Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân. Das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht von Carl Heinrich Cornill. Leipzig 1875, p. 19—21, 40—44 (15 Sprüche in Übersetzung und im äthiopischen Original nach einer Frankfurter und einer Tübinger Handschrift mit den karšûnischen Parallelen aus der Gothaer Handschrift).

Indische Parallelen und die in den mittelalterlichen *Βίος Αἰσώπου* aufgenommene Bearbeitung erörtert Benfey in seinem Aufsatz „Die kluge Dirne. Die indischen Märchen von den klugen Räthsellösern und

ihre Verbreitung über Asien und Europa“ im Ausland 1859, p. 457 ff., jetzt wiederholt in seinen Kleineren Schriften. Zweiter Band. Dritte Abtheilung p. 156 ff.; vgl. daselbst namentlich p. 164 ff. 173 ff. 181 ff. 185 ff.

Die Texte des mittelalterlichen *Βίος Αἰσώπου* bedürfen einer neuen zusammenfassenden Untersuchung auf Grund des gesamten handschriftlichen Materials. Der in einigen Handschriften dem Planudes zugeschriebene Text, welcher schon früher mehrfach gedruckt ist und als die Vulgata bezeichnet werden kann, ist neuerlich von Alfred Eberhard in den Fabulae romanenses graece conscriptae, Vol. I (Lipsiae 1872), 226—305 herausgegeben worden, hauptsächlich nach Cod. Marcianus 11, 2 und Vindobonensis Philosophicus 192. Ziemlich abweichend ist der Text in: Vita Aesopi. Ex Vratislaviensi ac partim Monacensi et Vindobonensi codicibus nunc primum edidit Antonius Westermann, Brunsvigae 1845, p. 7—57 (die der Ḥaiḳâr-Geschichte entlehnten Abschnitte übersetzt bei Benfey a. a. O. p. 187 ff.); er beruht in erster Linie auf einer modernen Abschrift eines gewissen Cober von ungewisser Herkunft in der Breslauer Universitätsbibliothek, die jedoch mit Codex Monacensis 525 im wesentlichen übereinstimmt, und ist in den Weisheitssprüchen ziemlich stark namentlich aus Menander interpoliert, wie schon Westermann in den Anmerkungen zu p. 46 ff. nachwies (vgl. jetzt auch Wilhelm Meyer in den Abhandlungen d. philos.-philol. Cl. d. K. Bayer. Akad. d. Wissensch. Bd. XV 423 ff.). Eine dritte, der eben genannten nahestehende Rezension liegt vor in der nach 1448 verfafsten lateinischen Übersetzung des Rimicio, richtiger Rinuccio d'Arezzo, welche oft gedruckt und in mehrere abendländische Sprachen übersetzt worden ist, worüber man aufser Grässe, Lehrbuch einer allgem. Literärgesch., Zweiter Band, Zweite Abtheilung, p. 1113—1116 und Goedeke, Grundrifs zur Gesch. d. deutschen Dichtung I² 369 f. noch Grässes Trésor des livres rares et précieux I und Brunets Manuel du libraire I unter dem Wort „Aesopus“ vergleichen mag.

Über rumänische Bearbeitungen sowie über mehrere Einzelheiten der Erzählung überhaupt sehe man noch die Bemerkungen von M. Gaster, Literatură populară română p. 104—113.

München, Mai 1892. **Ernst Kuhn.**

dingter Sicherheit festgestellt werden kann. Als feststehend ist zu erachten, dafs durch die Abschreiber der im Mittelalter offenbar beliebten und vielgelesenen Versifikation, die Ignatius mit einer Reihe von äsopischen Fabeln vorgenommen hatte, ihr Text vielfach kontaminiert und dafs mancherlei auf gut Glück von ihnen hinzugedichtet ist, das wegen der mangelhaften Verstechnik und aus anderen Gründen nicht auf seine Rechnung gesetzt werden darf. So sind in die alten Drucke denn auch ziemlich viele Tetrasticha eingedrungen, welche die älteren und besseren Handschriften überhaupt nicht enthalten. Mit Sicherheit werden aus der von mir nach Nevelet u. a. Ausgaben hergestellten Sammlung zu streichen sein: Nr. 1 und 4 (die sich in keiner der von mir verglichenen Handschriften finden), Nr. 7 (blofs in P, auch von mir schon früher beanstandet), 10 und 17 (nur in P), 19 (ebenso, von mir in der Ausgabe als exilis et ieiuna epitome fabulae Aesopicae bezeichnet), Nr. 29, 33, 39 und 52 (sämtlich nur in P überliefert). Streichen wir diese 10, so bleibt die Zahl von 43 Tetrasticha, die wir als vera Ignatiana anzusehen haben; vielleicht dürfen wir noch die beiden in VHQ befindlichen (κλοίῳ λύκος ... vgl. S. 433 und das in Eberhards Gratulationsschrift als XXI abgedruckte χηλῇ βοός ...) hinzurechnen, sodafs im ganzen 45 Tetrasticha unsern Ignatius zum Verfasser hätten.

Kiel. Carl Friedr. Müller

Herrn Professor D. Adolf Harnack
mit freundschaftlichen Grüßen
zugesandt
Kandsbeck, 3/1. 93. vom Verfasser.

Nikolaos von Methone.

Als Ullmann im Jahre 1833 in seiner Abhandlung „Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert“ [1]) von der hohen wissenschaftlichen Bedeutung des Nikolaos von Methone als Kirchenlehrers und dogmatischen Schriftstellers zum erstenmale eine klarere Vorstellung zu geben unternahm, that er dies auf Grund dreier Schriften desselben, der kleinen Abhandlung über Leib und Blut Christi im Abendmahl [2]) und besonders der von Vömel in den Jahren 1825 und 1826 veröffentlichten, wissenschaftlich sehr bedeutenden und wichtigen „Widerlegung des Proklos“ sowie der theologischen Fragen und Antworten. [3]) Wenn unser Wissen von den Schriften und Lehren des methonensischen Bischofs seitdem nur äufserst geringe Fortschritte gemacht hat, so ist einer der Hauptgründe für diese befremdliche Erscheinung der Umstand, dafs Gafs, dem wir auf dem Gebiete der byzantinischen Theologie so vielfache Förderung verdanken, es unterlassen hat, seine allein nach eben jenen drei Schriften des Nikolaos 1858 in der Realencyklopädie (Bd. X S. 348—350) entworfene Schilderung und nähere Kennzeichnung der theologischen Bedeutung des Bischofs von Methone in der 2. Auflage des Werkes 1882 (Bd. X S. 573 ff.) auf Grund der inzwischen in gröfserer Anzahl ans Licht getretenen Werke desselben zu erweitern und zu vervollständigen. Nur von zwei im Jahre 1865 durch den Hellenen Demetrakopulos veröffentlichten Schriften des Nikolaos [4]) hat er Kenntnis genommen und

---

1) Theologische Studien und Kritiken 1833, Heft 3, S. 647—743.

2) Bibliotheca vet. patr. (Paris 1624), T. II p. 272.

3) Nicolai Methonensis Refutatio institut. theol. Procli Platonici. Primum edidit annotationemque subiecit J. Th. Vömel. Frankfurt, Brönner 1825. — Nicolai Methonensis Anecdoti Pars I et II in den Jahresberichten des Frankfurter Gymn. 1825 und 1826.

4) *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ κτλ. Νῦν πρῶτον ἐκδοθέντες ὑπὸ Ἀρχιμανδρίτου Ἀνδρονίκου Δημητρακοπούλου.* Leipzig, List und Francke 1865.

die im Jahre 1858 gegebenen dogmatischen Ausführungen im wesentlichen wiederholt. Jetzt ist er davon überzeugt, dafs die Untersuchungen über die Person und das Zeitalter des Nikolaos von Methone zwar „zu einem sicheren, aber nur ungefähren Resultat geführt" (S. 573) haben. Das wenige Neue ist, dafs er, auf Demetrakopulos' Angaben (a. a. O. S. γ′) gestützt, die Thatsachen verzeichnet, dafs Nikolaos unter Manuel Komnenos (1143—1180) wirkte und von diesem Kaiser infolge der Synode von 1156 zu kirchlichen Sendungen gebraucht wurde, damals jedoch schon, seinem eigenen Zeugnis zufolge, ein alter Mann war (S. 574). Letzteres steht in der Schrift selbst (S. 2 *γέρων μέν, ἀλλὰ νεάζων τῇ προθυμίᾳ*), die vorhergehende Behauptung aber geht einzig auf Demetrakopulos' Worte zurück (a. a. O. S. γ′): *ἐπέμφθη ἀπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ εἰς διαφόρους πόλεις καὶ χώρας, ἵνα τοὺς πιστοὺς πρὸς τὴν εὐσέβειαν στηρίξῃ.* Für diese bietet weder die Überlieferung, soweit ich sie kenne, irgend einen Anhalt, noch ist die angedeutete Verbindung der vermeintlichen Sendungen mit der Synode von 1156 möglich oder auch nur wahrscheinlich, was im Verlauf der folgenden Darstellung ohne weiteres klar zu Tage treten dürfte. Unbeachtet gelassen hat Gafs des Nikolaos Schrift gegen die Lateiner über den heiligen Geist, welche Simonides schon im Jahre 1859 herausgab[1]), und nicht weniger als acht weitere, zum Teil umfangreiche Schriften des Bischofs von Methone, welche von Demetrakopulos 1866 in seiner Bibliotheca ecclesiastica (Leipzig, List und Francke) nach Moskauer Handschriften, mit Ausnahme der letzten, zum erstenmale veröffentlicht worden sind. Wenn Gafs, im Hinblick auf das von Demetrakopulos in seiner Einleitung zu der Ausgabe der beiden Schriften des Nikolaos 1865 gegebene reiche Verzeichnis von Schriften desselben, noch im Jahre 1882 urteilte: „Sollten diese Schriften sämtlich herausgegeben und mit den bereits vorhandenen verbunden werden, so würden sie uns in den Stand setzen, den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen" (S. 575): so ist dies Urteil merkwürdig und unzutreffend, erstens deswegen, weil die von Gafs herbeigesehnten Schriften thatsächlich damals längst vorlagen, und zweitens, weil die Veröffentlichung derselben, nach meiner Überzeugung, uns noch lange nicht dazu befähigt, „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen". Zu diesem Zwecke bedarf es noch vieler sorgfältiger Einzeluntersuchungen. Auch liegen

1) *Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες. Α′. Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κτλ. Πρῶτον ἤδη τὰ πάντα ἐν Λονδίνῳ ὑπὸ Κ. Σιμωνίδου ἐκδιδόμενα.* London, David Nutt 1859.

die Schriften der Männer, die hier in Betracht kommen, noch lange nicht in genügendem Umfange vor. Selbst Niketas Choniates und Euthymios Zigabenos, die Ullmann schon 1833 mit in seine Darstellung der dogmatischen Entwickelung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert hineinzog, sind uns hinsichtlich ihrer theologischen Werke nur sehr unvollständig bekannt. Aus diesen Erwägungen hielt ich es zunächst für wichtiger, auf Grund der von den beiden Hellenen Simonides und Demetrakopulos herausgegebenen Schriften des methonensischen Bischofs in zwei Aufsätzen „Zu Nikolaos von Methone“[1]) die Vorfragen zu erledigen. Es kam einmal darauf an, den Stand der Forschung zu erörtern, über die Überlieferung der Synode von 1156 eine genauere Untersuchung anzustellen, welche das durch die Geschichtschreiber Niketas und Kinnamos sowie auch durch Nikolaos' eigene Äufserungen gestützte Ergebnis lieferte, dafs eine zweite, bei weitem wichtigere Synode im Jahre 1158 stattgefunden, von der niemand bisher etwas Sicheres gewufst hat, und das Verhältnis des Nikolaos zu dem Wortführer der auf jener Synode verurteilten Richtung, Soterichos Panteugenos, soweit schriftliche Kundgebungen dafür in Betracht kommen, aufzuhellen. Sodann habe ich den Umfang der schriftstellerischen Thätigkeit des Nikolaos zu ermitteln gesucht und endlich den Versuch gemacht, die zahlreichen uns jetzt bekannten Schriften desselben zeitlich anzuordnen. Jetzt würde es die Aufgabe sein, auf dem Boden der bisher gewonnenen Forschungsergebnisse von dem Leben des Nikolaos und seiner schriftstellerischen Persönlichkeit besonders als Theologen eine Anschauung zu gewinnen. Und zwar werden wir über letzteren Punkt um so genauer urteilen können, je enger wir uns an die Überlieferung anschliefsen und je sorgfältiger wir bei einer Reihe der bedeutendsten, hinsichtlich ihrer Entstehungsverhältnisse mit einiger Sicherheit bestimmbaren Schriften die Zeitumstände beachten, durch welche Nikolaos zu ihrer Abfassung veranlafst wurde.[2])

Beginnen wir mit der Frage nach der Lebenszeit des Nikolaos von Methone. Gafs erkannte (a. a. O. S. 573) nur an, dafs die Untersuchung hierüber zwar „zu einem sicheren, aber nur ungefähren Resultat geführt“ habe, und dies war ihm die Regierungszeit des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180). Diese Festsetzung ist ungenügend. Wir können die Lebenszeit des Bischofs viel genauer bestimmen. Noch ungenügender freilich als jener ist Ullmanns An-

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte IX S. 405—431 und S. 565—590.

2) Die Nummern des von Demetrakopulos gegebenen Schriftenverzeichnisses des Nikolaos, über welches ich a. a. O. S. 569—577 ausführlicher gehandelt habe, setze ich in der folgenden Darstellung stets in Klammern.

satz, der sich für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts entschied. Er stützte sich auf die von Leo Allatius[1]) gegebene Nachricht über die Synode vom Jahre 1166, der zufolge unter den Unterschriften der Verhandlungen dieser Synode sich auch die des Nikolaos von Methone finde. Diese Nachricht schien ihm „bis zur möglichen Entdeckung einer noch genaueren Spur der sicherste Haltpunkt zu sein" (S. 704). Leo Allatius hat sich aber ganz offenbar versehen, da die von Mai veröffentlichten Synodalverhandlungen nirgends den Namen des Nikolaos von Methone, wohl aber mehrfach den des Nikolaos von Methymna aufweisen. Wir müssen die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts vielmehr gänzlich aufser Betracht lassen und können zwar die Regierung des Kaisers Manuel Komnenos als die Zeit der Hauptwirksamkeit des Nikolaos ansehen, müssen aber den Beginn seiner schriftstellerischen Wirksamkeit weit früher, schon unter Kaiser Johannes II Komnenos (1118—1143) ansetzen. Gerade das bedeutende Ansehen, welches Nikolaos sich schon in den zwanziger und dreifsiger Jahren des 12. Jahrhunderts als theologischer und philosophischer Schriftsteller erworben hatte, scheint mir der nächstliegende und wichtigste Erklärungsgrund für den Umstand zu sein, dafs er von vornherein bei dem theologisch gründlich gebildeten Kaiser Manuel Komnenos in der Stelle eines theologischen Beraters, ja als vertrauter Freund desselben erscheint. Auf der Synode des Jahres 1156 war Nikolaos ebenso wenig anwesend wie auf der des Jahres 1158; seine Unterschrift findet sich in den von Mai[2]) veröffentlichten Synodalverhandlungen nicht. Schriftlich gab er dem Kaiser seine Freude über den Verlauf derselben kund, er selbst sitzt derweilen ruhig in seinem kleinen messenischen Methone, ein hochbetagter Greis, fast schon erstorbenen Leibes (*γέρων μὲν .... καὶ κατεψυγμένος* a. a. O. S. 2), der die weite, gefahrvolle Seereise um das sturmverrufene Vorgebirge Malea herum nach Byzanz zu unternehmen nicht mehr imstande ist. Des Nikolaos Geburt fällt somit in das letzte Dritteil des 11. Jahrhunderts, etwa in die Regierungszeit des Kaisers Nikephoros III Botaniates (1078—1081) oder Alexios I Komnenos (1081—1118).

War somit Nikolaos auf den genannten Synoden der fünfziger Jahre sowohl als auch, wie das Fehlen seiner Namensunterschrift beweist, auf der im Jahre 1166 abgehaltenen persönlich nicht anwesend, so könnte doch vielleicht aus einer seiner Schriften geschlossen werden,

1) De ecclesiae occident. et orient. perpet. consens. lib. II. cap. 12, § 4, p. 689 und 690.

2) Mai, Spicilegium Romanum X S. 62 und 95, vgl. S. 39 und 57.

dafs er noch bis 1166 gelebt habe. Es war eine christologische Streitfrage, die auf der Synode des Jahres 1166 nach so vielen Versuchen früherer Jahrhunderte noch einmal zur Entscheidung gestellt wurde. Dieselbe wurde veranlafst durch das Schwanken in der Erklärung von Joh. 14, 28: „Der Vater ist gröfser als ich". Kinnamos giebt (VI 2) genauen Bericht über den Verlauf der Verhandlungen, nicht minder Niketas (Man. Comn. VII 5), wie auch, in rhetorischer, nur die allgemeinen Gesichtspunkte berührender Darstellung, Eustathios von Thessalonike in seiner Gedächtnisrede auf Kaiser Manuel Komnenos (Kap. 38).[1]) Wie nun Nikolaos an den in den fünfziger Jahren verhandelten Streitfragen durch mehrere Schriften sich lebhaft beteiligte, so würden wir gleichfalls uns berechtigt erachten dürfen, aus schriftlichen Äufserungen, die etwa auf jene 1166 behandelte christologische Frage besonderen Bezug nehmen, auf das Vorhandensein ihres Verfassers unter den Lebenden zu schliefsen. In der That ist eine Schrift des Nikolaos von Demetrakopulos (10) veröffentlicht, die man als hierher gehörig bezeichnen könnte. Sie trägt die Aufschrift: *Πρὸς τοὺς σκανδαλιζομένους ἐπὶ τοῖς ἀποστολικοῖς ῥητοῖς τῷ „Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα" καὶ τῷ „ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι"· καὶ διὰ μὲν τοῦ ὑποταγήσεσθαι λέγειν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν ὑποδεέστερον φύσει ποιεῖν αὐτὸν τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν αἵρεσιν Ἀρείου· διὰ δὲ τοῦ ἔσεσθαι τὸν θεὸν τὰ πάντα ἐν πᾶσι τὴν Ὠριγένους δογματίζειν ἀποκατάστασιν· καὶ πρὸς εὕρεσιν τοῦ ἀποστολικοῦ σκοποῦ, πρὸς ὃν ταῦτά φησιν, ἀνάπτυξις τῶν προειρημένων αὐτῷ περὶ τῆς κοινῆς πάντων τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως.* Für Nikolaos' Erörterungen ist, wie deutlich ersichtlich, Paulus' Ausspruch 1. Kor. 15, 28 der Ausgangspunkt gewesen, und nur gelegentlich kommt er im Verlauf der Untersuchung (S. 308) auf die Stelle Joh. 14, 28, welche von den zuvor genannten Berichterstattern übereinstimmend als die den Streit hervorrufende bezeichnet wird. Auch die Ausdeutung der Schlufsworte des Apostels in 1. Kor. 15, 28 und die Bezugnahme auf Origenes' Lehre verraten, dafs Nikolaos die hier aufstofsenden theologischen Fragen tiefer erfafst und begründet hat, als die genannten Berichte von den streitenden Synodalmitgliedern erkennen lassen. Nun erwähnt Kinnamos (a. a. O. S. 256, 15) beiläufig, jene 1166 durch Synodalbeschlufs erledigte Streitfrage sei volle sechs Jahre erörtert worden. Damit wären wir in das Jahr 1160 gewiesen. Wir würden aber über diese sechs Jahre noch

1) Eustathii Thessalonicensis opuscula. Ed. Tafel (Frankfurt a. M. 1832), S. 196 ff.

hinausgehen und die Anfänge jenes christologischen Streites schon in die fünfziger Jahre verlegen müssen, wenn wir die Schrift, wozu allerdings manche Wendung derselben auffordert, auf eben jenen Streit bezüglich ansehen wollten. Nikolaos sagt nämlich (S. 302): *οὕτω καὶ ἔχει καὶ λαμβάνει τὴν βασιλείαν τὸ μὲν ὡς θεός, τὸ δ' ὡς ἄνθρωπος, ὃ πολλάκις εἰρήκαμεν· οὕτω δὲ καὶ παραδίδωσι ταύτην τῷ ζῶντι θεῷ (θεὸν δὲ ὅταν εἴπω, λέγω κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα)· τάχα γοῦν οὐδὲν ἀπᾷδον εἰπεῖν, ὅτι καὶ παρ' ἑαυτοῦ λαμβάνει καὶ ἑαυτῷ παραδίδωσιν, ὁποῖον καὶ τὸ παρὰ πολλοῖς νῦν θρυλλούμενον καὶ οὐκ οἶδ' ὅπως ἀντιλεγόμενον, τὸ παρὰ τῶν ἐξάρχων τῆς θείας ἱερουργίας μυσταγωγούμενον „ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος"· περὶ οὗ πλατύτερον μὲν ἐσαῦθις ἐξετασθήσεται, τὸ δὲ νῦν τοσοῦτον ἀρκέσει μόνον εἰπεῖν, ὡς κτλ.* Nach diesen Worten schrieb Nikolaos die Schrift zu einer Zeit, als der Inhalt jener von ihm da erwähnten liturgischen Formel Gegenstand der allgemeinen theologischen Erörterung bildete, und er selbst stellt über diese derzeit brennende Frage eine besondere Schrift in Aussicht. Damit kann er nur hinweisen — nicht, wie Demetrakopulos (a. a. O. S. 302, Anm.) meint, auf die von ihm im Jahre 1865 veröffentlichte Schrift, sondern, wie ich (Ztschr. f. Kirchengesch. IX 428) bewiesen zu haben glaube, — auf seine *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου* (7), welche in das Jahr 1157 fällt. Demselben Jahre 1157 müfsten wir somit auch die Schrift, von der hier die Rede ist, zuweisen. Besonders dem Anfang nach zu schliefsen, nimmt Nikolaos auf Verirrungen in der Lehre Bezug, die sich damals aus falschgeschäftiger Schriftauslegung zu entwickeln begannen.[1]) Weitere schriftliche Spuren, die uns etwa bis zum Jahre 1166 selbst noch geleiteten, stehen uns nun aber nicht mehr zu Gebote, so dafs allerdings der Gedanke nahe liegt, Nikolaos habe jenes Jahr nicht mehr erlebt.

Über den Ort seiner Herkunft fehlt uns bis jetzt jegliche Nachricht. Wenn Nikolaos sich im Eingange seiner Schrift an den Grofsdomestikos Johannes Axuchos (9) einen armen, bäurischen Mann und Ausländer (*ὁ πένης ἐγὼ καὶ ἀγροῖκος καὶ ὑπερόριος*, Bibl. eccl. ed. Dem. S. 199) nennt, so erscheint der Ausdruck gesucht und absichtlich gewählt, um die hohe rednerische Kunst und die gründliche philo-

1) A. a. O. S. 293: *Ἐρευνᾶν ἀλλ' οὐ περιεργάζεσθαι τὰς γραφάς, οὐδὲ στρεβλοῦν καὶ βιάζειν καὶ πρὸς οἰκεῖον μεταφέρειν βούλημα τὸν τούτων σκοπὸν ὁ θεῖος λόγος διακελεύεται . . . . ὅσοι δὲ κακοσχόλως ἰχνηλατοῦσι τὸ γράμμα καὶ θηρολεκτοῦσιν ἐκτόπως, ὅπως ἂν οἰκεῖον δόγμα καινίσωσιν, οὗτοι μὲν ἀληθείας ἐκπίπτουσιν, εἰς ἀνοδίας δέ τινας αἱρετικὰς ἀποφέρονται καὶ σκοτεινὰ βάραθρα καὶ τόπους.*

sophisch-theologische Bildung des Verfassers, von der die folgende Schrift glänzende Beweise giebt, um so heller leuchten zu lassen. Insbesondere ist es vielleicht gewagt, den Ausdruck Ausländer (ὑπερόριος) zu zwängen. Will Nikolaos damit andeuten, dafs seine Vaterstadt aufserhalb des griechischen Kaiserreichs, in irgend einem ehemals griechischen, jetzt von Barbaren besetzten Landstriche zu suchen sei, oder will er etwa nur die Abgelegenheit seines den grofsen Weltereignissen entrückten Methone, die er auch sonst hervorgehoben, im Vergleich zu der glänzenden Hauptstadt Byzanz hervorheben? Wir wissen es nicht.

Seine Bildung ist jedenfalls eine echt griechische. Es steht ihm eine, nur in den Einleitungen oder Zuschriften seiner Werke mehrfach durch Schwulst getrübte, Sprachgewandtheit und ein Feuer der Beredsamkeit zu Gebote, seine Darstellung ist vielfach so klar, frisch und lebendig, seine Beweisführung, besonders Gegnern gegenüber, so schlagend und dialektisch bewegt, wie sich diese Vorzüge vielleicht bei nur wenigen seiner Zeitgenossen finden dürften. In der Gedankenwelt des Platon und Aristoteles lebt und webt er, ihre Lehren weifs er überall mit denen des Christentums ungezwungen in Verbindung zu setzen, um durch sie die Kirchenlehre und die Thatsachen des christlichen Bewufstseins zu stützen und zu befestigen. Seine theologischen Gedanken dagegen erweisen sich fast in allen seinen Schriften von Gregorios von Nazianz und Dionysios, dem grofsen Mystiker, befruchtet und beeinflufst, eine Thatsache, die zugleich auch für fast alle grofsen Theologen der griechischen Kirche bis auf Markos Eugenikos von Ephesos und Gennadios herab zutrifft. Was Nikolaos angeht, so wird im folgenden mehrfach Gelegenheit sein, darauf hinzuweisen.

Wissen wir also von Nikolaos' Heimat und äufserem Lebenslauf so gut wie nichts, so müssen wir uns um so mehr an die wenigen eigenen Angaben des Mannes halten, durch welche auf die Stätte seiner Wirksamkeit und seine persönliche Lage daselbst einiges Licht fällt. Wir kennen Nikolaos nur als Bischof von Methone; die Handschriften aller seiner Schriften, selbst der frühesten uns bekannten, nennen ihn so. Er mufs daher weit über ein Menschenalter seines Amtes als Bischof von Methone gewaltet haben. Als er im Jahre 1159 aus Anlafs der Synode von 1158 ein Beglückwünschungsschreiben, einen λόγος ἐπινίκιος, an Kaiser Manuel ob seiner glücklichen Erfolge im Kampfe wider die Feinde des Reiches und der Kirche richtet, da beginnt er mit einer Schilderung seines Bischofssitzes, von dem aus es ihm, dem armen, unglücklichen, von Alter gebeugten Greise, nur schriftlich möglich ist seinem Kaiser zu nahen und zwar mit der schönsten und gröfsten ihm von Gott verliehenen Gabe, einer Rede (δῶρον φέρων τὸ

πάντων τῶν ἐκ θεοῦ δεδομένων ἡμῖν κάλλιστόν τε καὶ μέγιστον, λόγον, τρίτον ἤδη τοῦτον). Die Schilderung ist auch deswegen von Wichtigkeit, weil durch sie alle anderen Städte Namens Methone, von denen uns Thukydides und Strabon melden, ausgeschlossen und das messenische Methone als die Stadt unseres Nikolaos gekennzeichnet wird. *Μεθώνη πόλις* — hebt er an — (*ἀλλ' ἀποκόπτει μοι τὸ συμπλήρωμα τῆς προτάσεως ἡ παντελὴς τοῦ ψεύδους παραίτησις· ἦν γὰρ ὅτε πόλις ἦν, νῦν δέ ἐστιν ἐρημόπολις, ἐρήμη πολιτῶν, ἐρήμη τειχῶν καὶ τῆς ἀπὸ τειχῶν ἀσφαλείας· λεγέσθω δ' ὅμως καὶ οὕτω πόλις ἐλπίδι τοῦ πάλιν τοῦτο γενήσεσθαι διὰ τῆς ἐν Χριστῷ πάντα δυναμένης καὶ ἐνεργούσης αὐτοκρατορικῆς δεξιᾶς*) *πόλις τὸ σχῆμα, τρίγωνος τὴν θέσιν, τὰς περὶ τὴν κορυφαίαν γωνίαν πλευρὰς ἀμφιθάλασσος, ὡς μόνον τὴν διατείνουσαν πρὸς ἤπειρον ἐπανοίγουσα· ἤπειρον τὴν αὐτὴν καὶ νῆσον, ἥτις ἀπὸ τοῦ πρώτου οἰκήτορος Πελοπόννησος προσηγόρευται· μέρος αὕτη τῶν φερωνύμως λεγομένων κατωτικῶν τὸ κατώτερον, πρὸς δύσιν νοσιωτέρου κλίματος ἀποκλῖνον, καὶ ταύτης ἄκρον ἔσχατον ἡ Μεθώνη, ἣν ἐγὼ δυστυχῶς οἰκεῖν κατεκρίθην μετὰ τῶν προφητικῶς προηγορευμένων „εἰσελεύσεται εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς“* (Ps. 62, 10). Schon im Beginn des peloponnesischen Krieges 431 v. Chr. war Methone nach Thukydides' Zeugnis (II 25) eine ummauerte, wenn auch schwach befestigte Stadt. Nikolaos klagt über die Verwüstung derselben und über das ihm widerfahrene Unglück. Wie kam er dazu, diese Thatsache, die doch mit dem Zweck seines *Λόγος ἐπινίκιος* zunächst gar nichts zu thun hatte, gleich im Eingange zu erwähnen, wenn dieselbe nicht ganz neu und ihn selbst tief erschütternd gewesen war? Wer hatte Methone seiner Bürger beraubt, wer den schirmenden Kranz seiner Mauern gebrochen? War kein Brasidas so wie damals (Thukydides II 25) zur Stelle, der das Heer der Angreifer kühn durchbrochen, sich in die Stadt geworfen und diese tapfer verteidigt hätte? Die in Christus alles vermögende, thatkräftige Hand seines Kaisers ist des unglücklichen Bischofs einzige Hoffnung; sie wird alle jene wertvollen, durch des Feindes Wüten verloren gegangenen Güter wieder erstatten. Wir werden an jene furchtbaren Normannenschwärme und ihre Verwüstungen in dem Seekriege zu denken haben, in welchem sie die griechische Flotte zweimal 1154 und 1158 entscheidend schlugen, so dafs der Krieg erst nach der letzten griechischen Niederlage im Jahre 1158, wie Kinnamos (IV 15) berichtet, durch Friedensschlufs sein Ende erreichte. Bei der lückenhaften Überlieferung jener Kriegsvorgänge scheint es mir ganz wohl möglich, dergleichen anzunehmen. Mit Bezug auf gerade diese würden sich Nikolaos' Worte am einfachsten und naturgemäfsesten erklären.

Gar andere friedliche Zeiten unter dem trefflichen Kaiser Johannes II Komnenos (1118—1143) waren es, als der gelehrte Bischof seine schriftstellerische Laufbahn mit der umfangreichsten seiner uns erhaltenen Schriften (2), der *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου, Πλατωνικοῦ φιλοσόφου, πρὸς τὸ μὴ συναρπάζεσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας ὑπὸ τῆς ὑποφαινομένης αὐτῇ πειθανάγκης καὶ σκανδαλίζεσθαι κατὰ τῆς ἀληθοῦς πίστεως* begann. Dafs diese berühmte Schrift die früheste der Schriften des Nikolaos ist, habe ich in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX 585—588 und in dem Aufsatz „Zwei Bestreiter des Proklos“ (Archiv f. Gesch. d. Philosophie II 243—250) glaubhaft zu machen gesucht. Ich wies einmal hin auf die Erwähnung des Eustratios von Nikäa (p. 77^{b} = S. 123 Vöm. *τοῦ σοφωτάτου μάρτυρος Εὐστρατίου*), der bald nach 1117 starb und von Nikolaos in einer 1157 geschriebenen Schrift mit deutlicher Bezugnahme auf dessen Abweichung in der Lehre von den beiden Naturen in Christus, ohne Namensnennung als unmittelbarer Lehrvorgänger (*τὶς τῶν μικρὸν πρὸ ἡμῶν*, Bibl. eccl. S. 307) bezeichnet wird. Sodann hob ich die Thatsache hervor, dafs sogar die Synode vom Jahre 1158 unter den Zeugnissen der Väter eine lange Stelle aus Eustratios' zweitem Buche *Περὶ ἀξύμων* als Beweisstelle anzuführen kein Bedenken trug, ein deutliches Zeichen dies sowohl von dem hohen wissenschaftlichen Ansehen des Eustratios als davon, dafs er etwa schon seit einem Menschenalter nicht mehr zu den Lebenden gehörte, so dafs man selbst in rechtgläubigen Kreisen zu einer unbefangenen Würdigung der theologischen Leistungen des Mannes fähig war. Aus diesen Gründen glaubte ich etwa bei der Nähe der zwanziger Jahre, sagen wir 1125 bis 1130, als der bis jetzt wahrscheinlichsten Zeit für die Abfassung der „Widerlegung des Proklos“ stehen bleiben zu müssen.

Aber diese Zeitfrage, so wichtig sie ist und so wenig bisher von philologischer Seite für ihre Aufhellung gethan ist, tritt fast in den Hintergrund vor dem Rätsel, das die Schrift in diesem Zeitalter durch ihr blofses Vorhandensein ist. Sie legt damit lebendiges Zeugnis ab gegen die Behauptungen, die jüngst an hervorragender Stelle[1]) geäufsert worden sind, der Neuplatonismus sei schliefslich von selbst abgestorben, ohne dafs die kirchliche Polemik sein Ende beschleunigte; da er wohl kleinere Kreise beherrscht, aber die Volksreligion nicht beeinflufst habe, so sei seine Bedeutung für die Geschichte des unter-

1) Victor Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II (Jena 1892), S. 387.

gehenden Heidentums geringer, als angenommen werde und von weitem scheine. Der Neuplatonismus ist im Gegenteil noch sehr lange eine lebendige, den Glauben des christlichen hellenischen Volkes bedrohende Macht gewesen und hat auf hellenischem Boden mit dem Christentum um die Herrschaft des Geistes gerungen. Und obwohl hervorragende griechische Theologen, wie Nikolaos, durch und durch Platoniker waren, so glaubten sie doch den mit heidnischer Denkart verbundenen Platonismus, wie er in Proklos erscheint, dessen glänzend verklärtes Heidentum schwachgläubigen Christen als etwas Höheres und Herrlicheres erscheinen konnte, bekämpfen zu müssen, wie gerade die Schrift unseres Nikolaos und noch nach hundert Jahren die jener gleichartigen (bisher noch nicht veröffentlichten) *Συζητήσεις περὶ θεολογικῶν θεσμῶν τοῦ Πλατωνικοῦ φιλοσόφου Πρόκλου βιβλία ἕξ* eines anderen Nikolaos von Methone zur Genüge beweisen. Was es mit der für den christlichen Glauben bedrohlichen Macht des Platonismus seiner Zeit für eine Bewandtnis hatte, das teilt uns Nikolaos im Eingange seiner Schrift deutlich mit. Nicht verwunderlich erscheint es ihm, wenn Hellenen — d. h. Heiden, wie solche um jene Zeit in gröfserer Zahl, wenn auch vielleicht nur in jenen vielfach unzugänglichen, dem Weltverkehr entrückten Gebirgsschluchten des Peloponnes, im Erymanthos- und Taygetos-Gebirge, thatsächlich noch vorhanden gewesen sind — „die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten und in schallendes Gelächter über uns ausbrechen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsere Lehrer bezeichnen“[1]); wunderbar aber allerdings, wie innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehende Leute nach vielleicht höchst oberflächlicher Aneignung heidnischer Bildung (*ἐπειδὴ καὶ τῆς ἔξω παιδείας μετέσχον ἤ που καὶ ἀκροθιγῶς ἥψαντο*) „das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Rätselhafte und Geschmückte (*τὸ ποικίλον καὶ γρῖφον καὶ κομψόν*) des Heidentums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und echte Weisheit vergöttern“. Nikolaos beklagt es, dafs so viele Anstofs nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt, unvermerkt in lästerliche Ketzereien verfallen. „Damit nun dieses“, fährt er fort, „nicht auch vielen meiner Zeitgenossen be-

1) A. a. O. S. 1: *Θαυμαστὸν οὐδέν, ἐὰν Ἕλληνες, οἱ τὴν ἀνθρωπίνην καὶ καταργουμένην ἐν Χριστῷ σοφίαν ζητοῦντες, ᾗ φησὶ Παῦλος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, μωρίαν ἡγῶνται τὴν ἀληθινὴν καὶ ἡμετέραν σοφίαν καὶ πλατὺν ἡμῶν καταχέωσι γέλωτα, τὴν εἰς τὸν ἐσταυρωμένον πίστιν προβαλλομένων καὶ διδασκάλους ἀγραμμάτους καὶ ἁλιεῖς ἐπιγραφομένων.*

gegne, habe ich in Erwägung, wie mancher die Schrift des Lykiers Proklos, welche die Aufschrift *Θεολογικὴ στοιχείωσις* trägt, besonderer Aufmerksamkeit wert erachtet, es für ein Bedürfnis gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen und den künstlich ersonnenen und durch Spitzfindigkeiten verhüllten, dadurch aber gerade den meisten sich entziehenden Irrtum aufzudecken."

Wenn nun auch Nikolaos' „Widerlegung des Proklos" gelegentlich nur darin besteht, dafs er den fein gefafsten und sorgfältig gefügten Sätzen des Gegners einfach die Kirchenlehre gegenüberstellt, statt durch Gründe jenen innerlich beizukommen und ihre Haltlosigkeit zu erweisen, so stofsen wir doch auch sehr häufig auf gründliche philosophische Beweisführung, die von des Verfassers Scharfsinn und Geistestiefe rühmliches Zeugnis ablegt. Diesen Teilen seiner Schrift eingehend zu folgen und die philosophische Bedeutung des Mannes ans Licht zu stellen, ist für unsern nächsten Zweck weniger wichtig, als den Theologen in dieser Streitschrift kennen zu lernen. Es liegt in der Natur der Sache, dafs in jenem Zusammenhange vorwiegend die allgemeinen theologischen Grundsätze, soweit sie die griechische Kirche seit alters auch philosophisch begründete, berührt werden mufsten, d. h. die Gotteslehre, die Theologie (*θεολογία*) im Sinne der alten Kirchenlehrer, und die Lehre vom Menschen und von der menschlichen Freiheit. Was über diese Fragen Nikolaos in seiner Schrift gelehrt, das werden wir hier in den Grundzügen zur Darstellung bringen müssen.[1])

Ganz so wie die Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts betont Nikolaos die Einheit des schöpferischen Grundes aller Dinge, weil die Annahme mehrerer Grundursachen zur Vielgötterei führe (S. 80). Auch die in den ersten christlichen Jahrhunderten lebendige Überzeugung, dafs die heidnischen Gottheiten Dämonen seien, teilt noch Nikolaos, ja er sucht dieselbe wissenschaftlich zu begründen, wenn er von jenem Grundsatze in seiner erweiterten Form „das Eine und das Gute sind eins" (*εἰς ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἓν . . . συνάγονται*) ausgehend, sich so ausläfst (S. 26): „Die vielen Götter, inwiefern es viele sind, sind von dem Einen und unter sich selbst verschieden; insoweit sie aber verschieden sind, haben sie auch keinen Teil an der Einheit und ermangeln des Guten, sie sind also nicht vollkommen gut. Insofern sie aber nicht vollkommen gut sind, sind sie schlecht, wie wir wissen, dafs die Dä-

1) Die zu meinen im folgenden gegebenen Anführungen gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Vömels Ausgabe.

monen aus guten Naturen durch freie Selbstbestimmung schlechte geworden sind; weshalb auch der Prophet (Ps. 96, 5) sagt: Die Götter der Heiden sind Dämonen.“

Um nun Nikolaos' Lehren von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes recht zu verstehen, müssen wir wiederum auf das 4. Jahrhundert zurückgehen. Nicht mit Unrecht führt dies Jahrhundert den Beinamen des klassischen theologischen. In ihm haben hervorragende Männer im Kampfe mit philosophisch geschulten Gegnern die Lehre von Gott philosophisch und schriftgemäfs in jenem Umfang und jener Tiefe entwickelt und ausgebildet, die es den folgenden Geschlechtern einigermafsen schwierig machte, auf diesem Gebiete noch durch selbständiges Forschen und Denken die Vorfahren zu übertreffen. Gleichwohl hat Nikolaos auch hier selbständige Gedanken aufzuweisen. Während Männer der arianischen Richtung wie Eunomios von dem Satze aus, dafs dem Menschen eine völlig zutreffende Kenntnis des göttlichen Wesens möglich sei, es nur zu einer rein verständigen, begriffsmäfsigen Gotteslehre brachten, Dionysios dagegen, der Urvater der griechischen Mystik, jene von Eunomios und seinen Schülern behauptete voll entsprechende Erkenntnis Gottes durchaus leugnend, das Göttliche als etwas Überschwengliches, als das eigenschaftslose Unbedingte betrachtete, suchten ausgezeichnete Lehrer wie Gregorios von Nazianz und Chrysostomos eine wahrhaft vernünftige, über jene beiden Betrachtungsweisen sich erhebende Anschauung zu begründen. Sie behaupteten gleicherweise die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntnis Gottes aus Offenbarung und Vernunft, blieben sich aber der Schranken des menschlichen Denkens und des menschlichen Erkenntnisvermögens, des Sinnbildlichen, Übertragenen, Nichtvollentsprechenden desselben lebendig bewufst. Wenn wir selbstverständlich Nikolaos durchaus fern von der Anschauungsweise des Eunomios sehen, um so nachhaltiger und tiefer zeigt er sich, wie zuvor schon angedeutet wurde, von Dionysios und dem Nazianzener Gregorios abhängig. Und zwar sehen wir ihn von deren Gedanken sowohl wie deren Sprache bestimmt, je nachdem ihn Neigung und Bedürfnis mehr zu dem einen oder zu dem andern hinzogen. Demnach ist ihm Gott seinem eigentlichen Wesen nach nicht erkennbar (S. 6).[1]) Wir erkennen Gott nur, soweit er sich in der Welt offenbart, und haben somit eine nicht vollkommen entsprechende Gotteserkenntnis (S. 24). Freilich müssen wir unsere Bezeichnungen der Gottheit dem menschlichen Vorstellungskreise ent-

1) S. 26: *ἡ ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς, ἣν εἰ καὶ οὕτως ὀνομάζομεν, ὅμως ὁμολογοῦμεν ἀγνοεῖν, ἥτις ἄρα τὴν οὐσίαν ἐστίν· οὐδὲν γὰρ ὁ λόγος, οὐκ ὄνομα, οὐκ ἐννόημα τὴν ἐν ἀβάτοις ὑπεριδρυμένην κρυφιότητα ταύτης ἐξάγει.*

lehnen, aber alles das muſs in überschwenglichem Grade (*ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον* S. 17) verstanden werden, *καθὰ καὶ τῷ μεγάλῳ Διονυσίῳ δοκεῖ*. „Darum fügen wir auch", sagt Nikolaos (S. 24), „jeder Bezeichnung des Göttlichen die Präposition (*ὑπέρ*) bei, welche das Überschwengliche bedeutet" (*τὴν τῆς ὑπεροχῆς δηλωτικὴν πρόθεσιν*). Ist nun diese Bezeichnungsweise, durch welche Nikolaos die Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene und über alles Denken geschaffener Wesen zum Ausdruck bringen will, so daſs Gott *τὸ ὑπερέν* oder *ἡ ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς* (S. 26) heiſst, schon durchaus der überschwenglichen Weise des Dionysios gemäſs, so ist es noch vielmehr der Satz, daſs, weil kein Denken das Göttliche in seiner unendlichen Erhabenheit zu erfassen vermag, die verneinenden Aussagen über das Wesen der Gottheit mehr Wahrheit als die bejahenden haben. Das ist durch und durch dionysisch, wie auch an dieser Stelle Nikolaos sich gerade ausdrücklich auf jenen Gewährsmann beruft (S. 25): *καὶ τὰς ἀποφάσεις μᾶλλον ἢ τὰς καταφάσεις ἀληθεύειν ἐπὶ τούτου φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος, ᾧ καὶ μᾶλλον πιστευτέον.*

Fragen wir nun, was denn Nikolaos über Gott gelehrt hat, so finden sich die Hauptaussagen gleich im Anfange der Schrift bündig zusammengefaſst, wo er, in einer zuvor schon berührten Stelle, folgendes ausführt (S. 17): „Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was vorhanden ist; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwenglich und ausnahmsweise (*ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον*) auszudrücken, wie es auch dem groſsen Dionysios gut scheint, z. B. überleuchtend, überweise, überwesentlich und ebenso auch übergut.... So möchte also vorerst nach dem angegebenen Begriff besonders das gut genannt werden, was zunächst an jenem Überguten und Selbstguten Anteil hat, nach welchem alles verlangt und an welchem alles teilnimmt, das eine (die höchsten seligen Geister) in der obersten Ordnung, anderes in der zweiten und so fort. Es selbst aber (das Göttliche) ist überseiend und selbstseiend (*ὑπερὸν καὶ αὐτοόν*), wie Gott zu Moses spricht: Ich bin der Seiende (Exod. 3, 14). So ist also das Seiende nicht von dem Guten verschieden oder demselben entfremdet oder Teil daran nehmend, sondern das Seiende selbst ist das Selbstseiende und Gute (*ἀλλ' αὐτὸ ὄν, αὐτοόν τε καὶ ἀγαθόν*). Darum, wie alles nach dem Guten verlangt, so verlangt auch alles nach dem Sein. Aber wir sagen nicht, daſs das Gute gleichbedeutend sei mit irgend einem der seienden (in der wirklichen Welt vorhandenen) Dinge, sondern mit dem rein und unbedingt (*ἀπολύτως*) Seienden, mit dem, wonach alles verlangt, von dem auch Gregorios der Theologe sagt: Er faſst in sich zusammen

alles Sein, wie ein unermefsliches und grenzenloses Meer des Seins. Indem wir nun Gott auf diese Weise das Seiende und Gute nennen, verstehen wir deshalb noch nicht sein Wesen, denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar; deshalb sagen wir dies alles auch nicht so schlechthin von ihm aus, sondern im Übermafs, nämlich überwesentlich, übergut, und so fort."

Angesichts dieser Ausführungen wird man, trotzdem sie engen Zusammenhang mit Dionysios und Gregorios zeigen, nicht in Abrede stellen können, dafs sie derjenigen Grenze unmittelbar sich nähern, wo der also gefafste Gottesbegriff in Gefahr ist, zu einem leblosen zu werden. Vor diesem Abwege weifs Nikolaos sich allerdings zu schützen durch die richtige Bestimmung des göttlichen Selbstbewufstseins, jener Eigenschaft, deren begriffliche Fassung immer eine Beschränkung voraussetzt. „Gott ist unbegrenzt", sagt Nikolaos (S. 117), „nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles andere; denn er ist seiner selbst sich bewufst (*ἑαυτὸν γὰρ οἶδε*), und des Vaters Begrenzung ist der Sohn, des Sohnes Begrenzung der heilige Geist, und indem Gott schlechthin (*ἁπλῶς*) sich selbst weifs und begrenzt oder durch die Erkenntnis umfafst, weifs er alles." So gewinnt Nikolaos in Bezug auf das innergöttliche Wesen fast in der Weise des Apollinarios von Laodicea die Grundzüge der Dreieinigkeitslehre; in Bezug auf die Welt ist ihm das göttliche Selbstbewufstsein Allwissenheit.

In der weiteren Beobachtung der Art und Weise, wie Nikolaos Gottes Verhältnis zur Welt denkt, ist es höchst lehrreich zu sehen, dafs er dieses Verhältnis als ein unmittelbares, von keinen Mittelursachen abhängiges gefafst hat. „Die uranfängliche Einheit (*ἀρχικὴ μονάς*)", sagt er (S. 117), „läfst alles aus sich hervorquellen kraft ihrer neidlosen Güte und bedarf auch keiner Vermittelung (*καὶ οὐδὲ μεσίτητός τινος δεῖται*), . . . indem sie selbst der Urgrund von allem ist": ein Ausspruch, der durch den zwiefachen Satz: „In Gott ist alles der Ursache nach, und in allem ist Gott durch Teilnahme" (S. 128) und „Gottes Denken ist Thun und sein Thun Denken" (*ἔστιν αὐτοῦ ἡ νόησις ποίησις, καὶ ἡ ποίησις νόησις*) eine sachgemäfse Ergänzung erfährt. Wenn nun Nikolaos trotz der von ihm wiederholt mit Nachdruck behaupteten Unerkennbarkeit Gottes mit grofser Zuversicht sich in die Geheimnisse der göttlichen Dreieinigkeit vertieft, die feinsten Unterschiede und Beziehungen des innergöttlichen Wesens erörtert und gegen ketzerische Auffassung verteidigt, so verfällt er in denselben Fehler, wie seine grofsen Vorgänger, insbesondere Gregorios von Nazianz. In allen einzelnen Teilen der Dreieinigkeitslehre, in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einheit und Dreiheit (S. 23), in der

Abwehr des Begriffs der Zahl (S. 6), in der Sicherstellung der Einheit des Göttlichen bei der Annahme einer wahren Dreiheit in Gott (S. 42, 67, 128, 34) erweist sich Nikolaos aber so durchaus als ein wenn auch noch so gelehrter, umsichtiger und geistreicher Vermittler und Überlieferer der alten Lehre der griechischen Kirche, dafs es unnötig ist, diesen Darlegungen in diesem Zusammenhange weiteren Raum zu geben. Dafs Nikolaos an der zuletzt genannten Stelle (S. 34) die Lehre vom heiligen Geist nur ganz kurz und flüchtig berührte, ist nach meiner Überzeugung ein sicheres Anzeichen davon, dafs zu der Zeit, wo Nikolaos seine „Widerlegung des Proklos" schrieb, der Streit mit der abendländischen Kirche, in welchem jenes Lehrstück seit alters ja eine hervorragende Rolle spielte, vollständig ruhte.

Auch die Lehre von der Person Jesu Christi wird von Nikolaos so vorgetragen, wie sie zu Ephesos und Chalkedon festgestellt war. Eine einzige Stelle wird diese Behauptung veranschaulichen. Unser Herr Jesus Christus, sagt Nikolaos (S. 112), „welcher nach dem Wohlgefallen des Vaters (*εὐδοκίᾳ τοῦ πατρός*) und unter Mitwirkung des heiligen Geistes blieb, was er war, ein vollkommener Gott (*θεὸς τέλειος*), ward, ungetrennt von Vater und Geist, ein vollkommener Mensch (*ἄνθρωπος τέλειος*), indem er unsere ganze Natur annahm und mit sich persönlich verband, so dafs er fortan eine Person ist aus zwei Vollkommenen oder in zwei unvermischten, unveränderten, unverwandelten und nach der persönlichen Einigung auf keine Weise von einander geschiedenen Naturen. Denn wenn auch die Gottheit nichts von der Erniedrigung der Menschheit litt, so verharrte sie doch stets in untrennbarer Vereinigung mit derselben; und obwohl die Seele vom Körper getrennt war vermöge des freiwilligen Todes des Herrn, so war doch die Gottheit mit der Seele auch im Hades, und mit dem Körper auch im Grabe ... und nach der Auferstehung stieg der Logos mit dem Angenommenen (*μετὰ τοῦ προσλήμματος*, d. h. mit menschlichem Wesen) zum Himmel empor und setzte sich zur Rechten des Vaters, mit welchem (d. h. *προσλήμματος*, Körper) er auch, wie wir glauben, wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten."

Noch bleibt ein wichtiges Lehrstück zu erwähnen übrig, das von der Freiheit des Menschen. Bekannt ist, dafs die griechische Kirche seit Origenes zumeist die Freiheit des Menschen als ein angeborenes, unverlierbares Gut, die Sünde als eine freie That des Menschen ohne Zusammenhang mit der Sünde anderer behauptete und dafs diese Lehre gewissermafsen über Britannien durch Pelagius und Cölestius ihren Weg in die abendländische, besonders nordafrikanische Kirche nahm und hier von Augustinus bekämpft wurde, der den natürlichen Men-

schen zum Göttlichen für untüchtig, ihn selbst teilhaft der Sünde des ganzen Menschengeschlechts, Rettung, Besserung und Heiligung des Menschen allein von der göttlichen Gnade bedingt erklärte. Jene pelagianische Auffassung blieb in der Folge in der griechischen Kirche ununterbrochen die herrschende. „Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen", sagt auch Nikolaos (S. 207), „und darum frei und mit Wahlfähigkeit begabt, zu thun, was er will (*λογικὸν τοῦτο ζῷόν ἐστι καὶ κατὰ τοῦτο ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον τοῦ πράττειν ὅπερ ἂν βούληται*), und nicht bloſs durch die Natur bestimmt, wie die unvernünftigen Wesen." Ja er schreitet zu der Behauptung fort, daſs, „wem die Freiheit des Wollens abgesprochen wird, damit auch die sittliche Güte genommen wird" (S. 102: *ὧν γὰρ ἀφαιρεῖται τὸ θέλειν, καὶ ἡ ἀγαθότης συναφαιρεῖται*). Hören wir aus Augustinus den schönen Gedanken des Paulus von dem Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott hervorklingen, wie der Mensch ohne Vermittler das ihm durch Gottes Gnade in Christo geschenkte Heil ergreift, die göttliche Gnade die einzige Rettung des in Sünden toten Willens, so begegnet uns bei Nikolaos der unbiblische Gedanke (S. 33): „Bei der Rückkehr zum Besseren oder der Umkehr (*πρὸς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπάνοδον εἴτουν ἐπιστροφήν*) unterstützen uns die himmlischen Geister (*οἱ θεῖοι νόες*), da sie selbst menschenfreundlich und dem göttlichen Willen gehorsam sind." Diese höheren Geister, auch (S. 63) *συνεργὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφῆς* genannt, „nehmen" — nach Nikolaos (S. 161) — „zuerst an den göttlichen Erleuchtungen (*μετέχοντες τῶν θείων ἐλλάμψεων*) Anteil, dann gewähren sie den Genuſs derselben sich unter einander und hierauf auch uns". Hier haben wir offenbar Lehren vor uns, von denen sich zwar Andeutungen schon bei früheren Kirchenlehrern finden, die aber kaum irgendwo mit solcher Bestimmtheit zum Ausdruck gebracht worden sind, wie von Nikolaos; sie sind darum wohl damals bereits längst allgemein kirchlich anerkannt gewesen. Im Vorbeigehen erwähne ich nur noch, daſs Nikolaos auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in einem Punkte eigenartig gestaltet hat, wenn er nämlich nicht jede Seele, sondern nur die vernünftige, höhergeistige und göttliche unsterblich werden läſst (S. 208: *οὐ πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος, ἀλλ' εἴπερ ἄρα ἡ λογική τε καὶ νοερὰ καὶ θεία*).

Beachtenswert ist schlieſslich noch Nikolaos' Lehre von der Erlösung durch Christus. Der tiefe paulinische Gedanke von Sünde und Tod durch Adam, von Gerechtigkeit und Leben durch Christus (Röm. 5) hat bei Nikolaos gleichfalls in pelagianischem Sinne eine Abschwächung erfahren, wenn er lehrt (S. 156): „Da der erste Adam durch die Übertretung das göttliche Ebenbild verdunkelte, will der

zweite Adam dasselbe wieder in uns gestalten und erneuern, der Gott Logos, unser Herr Jesus Christus, der um unsertwillen geboren wurde und durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Fluch unseres Ungehorsams oder der Übertretung löste, durch die Gnade der Taufe unsere verdunkelte Gottähnlichkeit (*τὴν ἀμαυρωθεῖσαν ἡμῶν θεοείδειαν*) wieder reinigte und die alte Schönheit glänzender und reiner ans Licht brachte, so dafs sofort unser Geist und unsere Seele und unser Körper, alles gottähnlich (*θεοειδῆ*) und göttlich (*θεῖα*) ist." Dieser letztere Gedanke ist von Nikolaos endlich noch in einer besonderen, an ältere griechische Kirchenlehrer gemahnenden Weise ausgeführt worden. „Ein wahrhaft göttlicher Geist", sagt er (S. 199), „und göttliche Seele und göttlicher Körper ist der menschliche, der auf eine unaussprechliche Art mit dem Gott Logos vereinigt und durch die Vereinigung auf übernatürliche Weise wurde, was jener ist... Aber durch Teilnahme an ihm und durch seine Gnade (*μετοχῇ καὶ χάριτι τῇ ἐκείνου*) können wir dem Geist, der Seele, dem Körper nach vergöttlicht (*δυνάμεθα.. θεοῦσθαι*) und so zu göttlichen Wesen und Göttern vollendet werden" (*καὶ θεοὶ οὕτω καὶ θεῖοι ἀποτελεῖσθαι*). Deutlich vernehmbar erklingt hier wieder in Nikolaos' Worten vom Gottwerden oder Vergotten jene mystische Saite, deren Grundton er unzweifelhaft von seinen Meistern Dionysios und Gregorios von Nazianz überkommen hat.

Das wären in grofsen Zügen die hauptsächlichsten theologischen Gedanken, welche aus Nikolaos' „Widerlegung des Proklos" hervorgehoben zu werden verdienen. In glänzender Weise hat sich Nikolaos mit diesem Werke als theologischer Lehrer und Schriftsteller eingeführt. Er sollte während seines langen Lebens noch oft Gelegenheit finden, jene ihm besonders verliehene Gabe, die mit den besten klassischen Vorgängern den Vergleich nicht zu scheuen braucht, zum Heile der Kirche zu bethätigen.

Ob wir freilich das Recht haben, so wie Ullmann in seiner Abhandlung gethan, die beiden von Vömel 1825 und 1826 veröffentlichten Anekdota, die *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαί* (3) schon hier zur Kennzeichnung der theologischen Bedeutung des methonensischen Bischofs heranzuziehen, erscheint mir sehr zweifelhaft. Dem ersten Programm zwar hat Ullmann wichtige Stellen von Nikolaos' Lehre über die Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi für unsere Beseligung entnommen, die hierher gehören könnten. Auf sie gestützt weist er in sehr beachtenswerter Ausführung (a. a. O. S. 736—741) auf die Verwandtschaft der Lehre des Griechen mit der des Anselmus von Canterbury in seiner Schrift „Cur Deus homo" hin. Mit Recht sieht er (S. 738) die Übereinstimmung beider von einander sicherlich

unabhängigen Theologen in dem Versuch des Beweises, dafs des Erlösers Person notwendig ein Gottmensch sein mufste, den Unterschied vor allem darin, dafs zwar beide die Notwendigkeit des Todes Jesu Christi betonen, Anselmus aber im Hinblick auf die göttliche Heiligkeit, Nikolaos in Bezug auf die vom Satan über die sündige Menschheit ausgeübte Herrschaft. Anders liegt die Sache beim zweiten Programm. Ihm entlehnte Ullmann (a. a. O. S. 711—713) einige schöne, auch mit der heidnischen Philosophie sich auseinandersetzende Entwickelungen hinsichtlich der Gotteslehre, indem er besonders auf die dort S. 11—15 sich findende ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julianus sowie deren Partei und Lehren aufmerksam machte, „welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient". Ob letzteres in ausreichendem Mafse seitdem geschehen, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls verlohnt es sich, diese Fundstelle noch einmal ins Gedächtnis zu rufen mit dem Wunsche, ihre Nachrichten mit denen in Verbindung zu setzen, welche uns jüngst durch V. Ryssels Übersetzung der Briefe Georgs des Araberbischofs (Leipzig 1891) in erfreulicher Reichhaltigkeit zugänglich geworden sind. Aber dieser ganze von Ullmann benutzte und gerühmte Abschnitt ist leider gar nicht von Nikolaos, sondern von einem weit älteren Schriftsteller verfafst. Nach Demetrakopulos (Bibl. eccl. *Πρόλ. κα'*) sind die Seiten 4—16 des zweiten Programms vom Jahre 1826, d. h. von den Worten *Διὰ δὲ τοῦ λέγειν οὐσιωδῶς ἡνωμένας σημαίνει τὸ μὴ κατ' εὐδοκίαν* bis *Καὶ ταῦτα μὲν ἐς τοσοῦτον* wörtlich gleichlautend einer Schrift *Περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως* des dem 7. Jahrhundert angehörigen palästinensischen Presbyters Theodoros, S. 36—67 der Ausgabe vom Jahre 1779. Zu bemerken ist hierzu, dafs dieser Teil nach Zweck und Inhalt mit dem Vorhergehenden durchaus nicht stimmt, so dafs die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dafs ein Abschreiber entweder denselben aus Unachtsamkeit einschob, etwa so, wie Georgios' von Laodicea Schrift gegen die Manichäer in das gleichartige Werk des Titus von Bostra hineingeriet[1]), oder das Stück auslies, wo Nikolaos, wenn anders er wirklich so weit sich fremden Gutes bemächtigte, des Theodoros Namen nannte.

Die Verhandlungen der griechischen und der römischen Kirche über den Ausgang des heiligen Geistes und den Gebrauch des ungesäuerten Brotes beim Abendmahl haben seit Photios' Tagen niemals völlig geruht, und Demetrakopulos' zuvor angeführte verdienstliche Schrift *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς* giebt eine lebendige

1) Vgl. meine Ges. patristische Untersuchungen (Altona u. Leipzig, A. C. Reher 1889), S. 1—24.

Anschauung von dem regen wissenschaftlichen Eifer der Griechen in der Abwehr der abendländischen Sonderlehren. Aber dennoch treten aus dieser geschichtlichen Übersicht diejenigen Veranlassungen deutlich hervor, welche auf die jeweilige Entfachung und Schürung des theologischen Streites von besonderem Einflufs waren. Sie alle zeugen in ihrer Gesamtheit dafür, dafs es mit der sogenannten Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche vom Jahre 1054 eine besondere Bewandtnis hat. Sie beweisen, dafs jene Trennung, welche unseren gewöhnlichen Darstellungen zufolge als eine tief einschneidende, bedeutungsvolle Thatsache angesehen zu werden pflegt, in dem Sinne, dafs man sie als eine der wichtigsten Vorbedingungen für die nunmehr ungehinderte, bedrohliche Machtentwickelung des Papsttums im Mittelalter bezeichnet, im Bewufstsein der Griechen durchaus nicht dieselbe Rolle wie bei uns spielt. Sie tritt dort nur als ein einzelnes Glied in einer langen Kette von Verhandlungen, Kämpfen und Friedensschlüssen auf. Gerade die Art und Weise, wie sich der bedeutendste Mann jener Zeit, Michael Psellos, gelegentlich über jene Vorgänge ausspricht, bestätigt durchaus diese Thatsache. In seiner Lobschrift auf den Patriarchen Michael Kerullarios (*Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον κύριον Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον.* Sathas, Bibl. gr. med. aevi IV S. 303—387) berührt er den Zwist. Altrom, so etwa führt er hier aus (S. 348), empört sich wider Neurom, nicht etwa um kleiner, der Beachtung unwerter Dinge willen, nein, es handelt sich um den ersten Grund der Frömmigkeit und der an die heilige Dreieinigkeit geknüpften Gotteslehre. Dem äufseren Anschein nach ist der Römer Rede zwar so, dafs kein tiefgreifender Unterschied sie von den Griechen trennt, in Wahrheit ist jedoch, nach Psellos' Versicherung, ihre ganze theologische Beweisführung in jeder Hinsicht gottlos, Rom ist von Byzanz durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Dafs der philosophisch sowie theologisch gründlich gebildete Psellos mit seiner Zurückweisung des römischen Standpunktes es sehr ernst nimmt und nicht etwa sich mit Wiederholung der landläufigen Schlagworte begnügt, zeigt die Begründung jenes seines vernichtenden Urteils. Nach griechischer Lehre nämlich ist es notwendig, *ἐκ τοῦ πατρὸς προάγειν καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ἰδιότητα ἕκαστον, καὶ αὖθις πρὸς ἐκεῖνον ἐπανάγειν τῷ λόγῳ τὰ ἐκεῖθεν αὐγάσαντα, κἀντεῦθεν ἰσότιμα καὶ δογματίζειν καὶ ὀνομάζειν τὰ πρόσωπα, οἱ δὲ* (die Römer) *τὸν μὲν πατέρα ἀμφοῖν προϊστῶσι καλῶς, τὸν δὲ υἱὸν αὐτῷ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποτάττοντες, τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρός, τὸ δὲ πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστῶσιν ἐκ τοῦ υἱοῦ. Τοῦτο δὲ τὸ ἀσέβημα Ἄρειος μὲν κεκρυμμένως ἐξεῦρεν, Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον διωργάνωσεν* (*εἰ δεῖ λέγειν ἀκρίβειαν*

τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν), τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένος. Die Bedeutung dieser römischen Irrlehren erkannte, wie Psellos rühmend hervorhebt, in vollem Umfange allein Michael Kerullarios, der berufene Hort der Frömmigkeit. Wenn der Geschichtschreiber der rastlosen Bemühungen des Patriarchen, der Gegner Irrtum aufzudecken und durch Wort und Schrift sie zur besseren Einsicht zurückzuführen, anerkennend gedenkt: *ὡς δ' οὐκ ἔπειθε πάντα πράττων, ἀλλ' ἐγεγόνεισαν οἱ παιδαγωγούμενοι θρασύτεροι καὶ ἀναισχυντότεροι, τηνικαῦτα καὶ αὐτὸς ἀναρρήγνυται, καὶ τῇ ἀναισχυντίᾳ τῆς ἀσεβείας τῆς εὐσεβείας ἀντιτίθησι τὴν ἀκρίβειαν* — hat er es gleichwohl für nötig gehalten, die Haltung desselben und der Griechen den Römern gegenüber theologisch noch etwas eingehender zu begründen, indem er (a. a. O. S. 349) fortfährt: *Τετολμήκασί τινες τῶν ἐκεῖσε τὰ πρῶτα τῆς τε τῶν πολλῶν προστασίας καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ λόγου καὶ τῆς περὶ τὰ δόγματα ἀγχινοίας δρόμον πρὸς ἡμᾶς κατατεῖναι καὶ ὑπὲρ ὧν ἔδοξαν διαγωνίσασθαι κατὰ πρόσωπον παρεσκευασμένοις συλλογισμοῖς, τὸ θεῖον παραναγινώσκοντες εὐαγγέλιον, τὰς ἱερὰς βίβλους ἐπὶ τὸ δόξαν ἑαυτοῖς καπηλεύοντες, τριθεῖται τὴν αἵρεσιν, ἢ οὐδὲ τοῦτο· πῶς γὰρ ἂν εἴη θεὸς τὸ ἐκ τῆς οἰκείας στερήσεως παραγόμενον, ἢ πῶς τοῦτο, τὸ ἑτέρῳ μέσῳ καὶ κρείττονι διαιρούμενον; ἢ αὖθις, πῶς ἕνα θεὸν εἴποιεν σέβεσθαι οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες, καὶ εἰς ἀνισότητα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότητα;* — Psellos selbst hat hier thätig eingegriffen. Er war es, der, nachdem man mit den Gesandten Leos IX vergeblich verhandelt und diese während des Gottesdienstes in der Sophienkirche am 16. Juli 1054 eine Bannschrift wider die griechische Kirche niedergelegt hatten, den Patriarchen nicht blofs bestimmte, das päpstliche Schreiben durch die Synode mit dem Fluch belegen zu lassen, sondern der auch in der Sitzung am 20. Juli 1054 persönlich dazu den kaiserlichen Auftrag vorwies. Der Patriarch zerrifs darauf das päpstliche Schreiben und sprach seinerseits über die römische Kirche den Bann aus: *ὁ μέγας πατὴρ* — sagt Psellos a. a. O. S. 349 — *τοῦτόν τε διασπαράττει, κἀκείνους τρόποις παντοδαποῖς ἀσεβήσαντας τοῦ θείου τε ἀφορίζει πληρώματος καὶ ποιεῖται εὐθὺς ὑπὸ τὴν φρικωδεστάτην ἀράν.* Die Geschichtschreiber schweigen über die Kirchentrennung, und hierin gerade sieht Fischer[1]) mit Recht den „Beweis, dafs dies Ereignis für ziemlich unbedeutend gehalten wurde, weil eben die beiden Kirchen faktisch schon eher getrennt waren".

1) W. Fischer, Studien zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts (Beilage zum Jahresbericht der Gymnasial- und Realschulanstalt zu Plauen i. V. 1883, Progr. Nr. 495), S. 16, Anm. 10.

Trotz dieser innerlichen Trennung, dieses tiefgreifenden Gegensatzes (*τῆς πρὸς ἄμφω διαφορᾶς οὐκ οἶδα εἴ τι μεῖζον ἄλλο καθεστήκοι*, sagt Psellos) hat es zu keiner Zeit an Verhandlungen zwischen Byzanz und Rom gefehlt. Aber je später sie angeknüpft werden, desto häufiger sehen wir sie von politischen Erwägungen bestimmt und beeinflufst. So wurden Anfang des 12. Jahrhunderts des vorher erwähnten Eustratios hierher gehörige Schriften, die gröfstenteils von Demetrakopulos in seiner Biblioth. eccles. zum erstenmale veröffentlicht worden sind, durch die Anwesenheit des Erzbischofs von Mailand, Petrus Chrysolanus, in Byzanz hervorgerufen, mit welchem derselbe 1112 vor Kaiser Alexios I Komnenos (1081—1118) und den höchsten geistlichen und weltlichen Würdenträgern über die streitigen Fragen öffentlich verhandelte. Auch Kaiser Johannes knüpfte in den zwanziger Jahren mit dem römischen Stuhle wegen der kirchlichen Einigung Unterhandlungen an, aber dieselben wurden stets hinhaltend und zögernd betrieben, da der Kaiser doch immer nur das im Sinne hatte, dafs er als der einzige wirkliche römische Kaiser anerkannt würde. Erst nach Verlauf von zehn Jahren schienen sie einmal einen beschleunigteren Fortgang nehmen zu wollen, als in den Wochen nach Ostern 1136 Bischof Anselmus von Havelberg, zunächst allerdings mit politischen Aufträgen, als Gesandter Kaiser Lothars III in Konstantinopel erschien. Jedoch zum Zweck einer Verständigung mit den Griechen und Zurückführung derselben zur abendländischen Kirche suchte er in öffentlichen und in Sonderversammlungen den angesehensten griechischen Geistlichen gegenüber die Sache seiner Kirche zu führen. Besonderes Aufsehen erregten die Streitgespräche, welche auf Wunsch des Kaisers zwischen ihm und Niketas (Nechites) von Nikomedien über den Ausgang des heiligen Geistes, die Lehren von der Eucharistie und über die Herrschaft des Papstes abgehalten wurden. „Zu dieser geistlichen Disputation (d. h. der ersten am 3. April 1136) wurde das Volk lange im voraus öffentlich eingeladen. Sie fand sehr förmlich bei der Kirche der heiligen Irena in Vico Pisanorum statt. Silentiarien und Schiedsrichter standen auf ihren Plätzen; Notarien wurden niedergesetzt, welche alles, was von beiden Seiten gesprochen wurde, niederschreiben mufsten; der Hof und eine zahllose Menge des Volkes war um den Kreis versammelt, in dessen Mitte zwei Stühle für Anselm und Nechites standen. Sehr bald begann der Streit, worin beide Teile die ganze Tiefe ihrer theologischen Weisheit erschlossen.“[1]) Dank der grofsen Bescheidenheit und Gelehrsam-

1) Riedel, Codex diplom. Brandenburg. Hauptteil I Bd. 2, S. 394. Theodor Becker, Geschichte des Bistums Havelberg (Berlin 1870), S. 19—20. Dombrowski, Anselm von Havelberg (Königsberg 1880), S. 14—18.

keit des Anselmus näherte man sich bei diesen Gesprächen so weit, wie es nie zuvor der Fall gewesen. Beide Gegner sprachen es offen aus, dafs es nur schief gewählte Ausdrücke oder Nebensachen seien, welche die Eintracht und Liebe zwischen Abend- und Morgenland hinderten, und beide gaben dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck, dafs ein ökumenisches Konzil beiden Kirchen den Frieden bringen möge. Das geschah nun freilich nicht. Im Gegenteil ward Anselmus' Anwesenheit für die Griechen der erneute Anlafs zu schriftstellerischer Bekämpfung der Lateiner. Nicht blofs Niketas selbst verfafste nach dem öffentlichen Streitgespräch eine Schrift wider die Lateiner, von der Bruchstücke in Anselmus' von Havelberg drei Büchern „Dialogi" erhalten sind, sondern höchst wahrscheinlich auch Neilos Doxopatres und Nikolaos Muzalon, sicherlich aber, und zwar noch während der Anwesenheit des abendländischen Bischofs in Konstantinopel und mit besonderer, in lebhafter, dialektisch gestalteter Bezugnahme auf diesen, unser Nikolaos von Methone.

Ich meine in erster Linie die von Simonides 1859 veröffentlichte Schrift (4) *Πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Dazu kommen noch, als wahrscheinlich durch dieselbe Veranlassung hervorgerufen, die zuerst 1857 von Simonides aus Cod. Monac. 66, dann von Demetrakopulos (Bibl. eccl. S. 359—380) herausgegebenen (19) *Ἔλεγχοι κεφαλαιώδεις τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος, τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ προέρχεται, συνοψισθέντες ἐκ τῶν διὰ πλάτους τῷ ἁγιωτάτῳ Φωτίῳ ἐν διαφόροις αὐτοῦ γεγραμμένων*, die von demselben Herausgeber (8) genannten, in ihrer Stellung zur vorherigen Schrift nicht deutlich erkennbaren, bisher unveröffentlichten *Ἀπομνημονεύματα ἐκ τῶν ἐν διαφόροις λόγοις γεγραμμένων κατὰ Λατίνων περὶ τῆς εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίας*, (15) *Πρὸς Λατίνους περὶ ἀζύμων λόγοι δύο* (gleichfalls unveröffentlicht)[1]), und (18) *Κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα* (oder wohl auch *Περὶ πρωτείων Πάπα* bezeichnet), in den Athosklöstern handschriftlich vorhanden, aber noch nicht herausgegeben. Aus letzterem Grunde werden wir uns naturgemäfs an die erstgenannte Schrift zu halten haben.

Mit einem Gebete an den heiligen Geist anhebend, legt sich Nikolaos zuerst (S. 2) die Frage vor, wovon er bei seiner Untersuchung

1) Der Anfang des ersten Buches wird von Simonides a. a. O. S. 142 aus einer Pariser Handschrift mitgeteilt. Danach liefs Nikolaos diese Schrift der über den heiligen Geist folgen: *Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην, ὦ Λατῖνε, πρὸς σὲ περὶ τῆς πρώτης καὶ ἀσυγγνώστου βλασφημίας, τῆς εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καινισθείσης σοι . . .* folgt kurze Inhaltsangabe. *τὸ δὲ νῦν ἥκω σοι περὶ τῆς δευτέρας καὶ ὁμοίας τῇ πρώτῃ τῆς ἐπὶ τὸν υἱὸν ἀναφερομένης διαλεξόμενος.*

ausgehen soll. Es kann nur der Grundstein Jesus Christus sein, von dem es im Evangelium (Joh. 1, 18) heifst: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schofse sitzt, der hat es uns verkündiget“ und der selbst das Wort gesprochen: „Wer mich siehet, siehet den Vater“ (Joh. 14, 9) und „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30). Er versprach den Aposteln nach seinem Scheiden einen anderen Beistand vom Vater zu senden. „Von Gott bin ich ausgegangen und komme von ihm“, sagt er (Joh. 8, 42), „Vom Vater bin ich ausgegangen und in die Welt gekommen“ (Joh. 16, 28), und „der Geist weifs so die Dinge Gottes, wie der Menschengeist das, was in ihm ist“ (1. Kor. 2, 11). Von diesem Grunde will Nikolaos ausgehen. Voran stellt er sodann ein Glaubensbekenntnis (S. 3—5), das, ganz in alter Weise, die Dreieinigkeit mit allen jenen Schranken umhegt, welche der dogmatische Streit der früheren Jahrhunderte zur Sicherung des rechten Glaubens zu ziehen für nötig hielt (*ἑκάστης τῶν ὑποστάσεων ἀμέριστον σωζούσης* (Sim. *σωζούσας*) *καὶ ἀκοινώνητον τὴν καθ' ἑαυτὴν ἰδιότητα, καθ' ἣν καὶ τὸ οἰκεῖον ὄνομα τετήρηκεν ἀμετάπτωτον*). Glaubst nicht auch du also — so wendet er sich darauf an den Vertreter der abendländischen Lehre, als den wir Anselmus von Havelberg zu denken haben (*ὃ τὴν πάλαι Ῥώμην αὐχῶν καὶ τῇ προεδρίᾳ τῆς καθέδρας τῶν ἀποστόλων Χριστοῦ σεμνυνόμενος*) —? Gewifs, läfst Nikolaos den Gegner mit Bezug auf die einzelnen Aussagen des Bekenntnisses antworten; die Vermischung der Hypostasen führt zum Sabellianismus und erneuert das längst überwundene Judentum, die Zertrennung des göttlichen Wesens führt zum Arianismus und zu hellenischer Vielgötterei. Der rechte Glaube wendet sich von beiden Abwegen und schreitet in der Mitte auf der königlichen Strafse einher. Er hält sich an das Wort des Herrn, der uns den einen Namen Gottes offenbart und die drei Personen deutlich genannt hat. Auf richtige Erklärung der Namen Vater, Sohn, heiliger Geist kommt es an. Nikolaos giebt sie mit besonderer Berufung auf Dionysios (S. 5) und läfst diesen Erklärungen den Gegner zustimmen. Auf die weiter angeregte Frage aber, wie die Besonderheiten (*ἰδιώματα*) in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu denken seien, weist Nikolaos nach, dafs die Besonderheit des Vaters, das Zeugen sowohl wie das Hervorsenden, ihm allein gewahrt werden müsse, wie andrerseits dem Sohne das Gezeugtwerden und dem Geiste das Ausgehen, und dafs die Behauptung, der Geist gehe vom Sohne aus, gleichbedeutend sei mit der Beseitigung der Besonderheiten der Personen. Diese Ausführung, die mit tiefer Schriftgelehrsamkeit und in deutlich erkennbarer Abhängigkeit von Dionysios (S. 11) gegeben wird, bewegt sich ganz in bekannten Gedankengängen,

wenngleich nicht zu verkennen ist, dafs der philosophisch gründlich geschulte Geist des Nikolaos den seit dem 4. Jahrhundert so vielseitig und umfassend erörterten Fragen und der Erklärung der so oft behandelten Beweisstellen der heiligen Schrift hier und da thatsächlich neue Seiten und Gesichtspunkte abzugewinnen gewufst hat (S. 7—24). Als aber der Gegner auf den Kernpunkt der Streitfrage zurückkommt, warum Nikolaos es für widersinnig erkläre, dafs der heilige Geist auch vom Sohne ausgehe, da erhebt sich dieser (S. 25), alle Gründe seiner Kirche in sieben Hauptsätze zusammenfassend, zu schneidiger Abwehr und bündiger Zurückweisung dieses abendländischen Satzes mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Behauptungen des gerade anwesenden Vertreters der römischen Lehre, der, wie Nikolaos sagt, mit seinem Wagnis eines Zusatzes zur Gotteslehre sich gegen unseren einigen Herrn und Meister Christus überhebe (*ὡς ἄρα δευτέρου νῦν ἐκ δυσμῶν φανέντος καθηγητοῦ σαφεστέρου τε καὶ ἀκριβεστέρου τῆς θεότητος· ἐξηγητοῦ παρὰ τὸν ἕνα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ἡμῶν καθηγητὴν καὶ διδάσκαλον Χριστόν*). Nikolaos sieht in jener Lehre eine Erneuerung der Behauptungen des Areios, Eunomios und Makedonios (S. 26), einen abermaligen Versuch der Vermischung sowohl wie der Auseinanderzerrung der untrennbaren und unvermischbaren Dreieinigkeit. Aus diesen Gründen lehnt er die Neuerung ab. — Er hätte hier seine Erörterungen schliefsen können, aber trotz des Paulus Mahnung (Tit. 3, 10), einen ketzerischen Menschen, wenn er einmal und abermal ermahnt ist, zu meiden, will er lieber des Herrn Anweisung befolgen (Matth. 18, 15—17) und einen dritten Versuch der Zurechtweisung folgen lassen. Wir lesen nun eine sorgfältige, durch die Einwände des Gegners bestimmte Auswahl von Johanneischen Stellen. Ihre Erklärung schliefst er wirkungsvoll mit den Worten (S. 31): *Αὕτη ἡ θεολογία τοῦ πνεύματος, ἣν ὁ κύριος παρέδωκε· ταύτην στέργε, ταύτης ἀντέχου, ταύτην μοι φύλασσε τὴν καλὴν παρακαταθήκην· Παῦλός σοι μετὰ τοῦ λόγου διακελεύεται. μὴ φυλάσσοντι δέ, ἀλλ᾽ ἢ προστιθέντι ἢ ἀφαιροῦντι ὁ αὐτὸς ἀπόστολος μετὰ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος ἐπάγει τὴν ψῆφον „εἴ τις, λέγων, εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω“. τί δὲ παρελάβομεν; ἢ πάντως, ὃ καὶ παρέδωκεν ὁ ἀπόστολος· παρέδωκε δέ, ὃ καὶ αὐτὸς παρὰ τοῦ κυρίου παρέλαβε· τοῦτο δὲ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου παρέλαβεν, ὅτι καὶ παράκλητος ἄλλος ἐστὶ παρὰ τὸν υἱόν, καὶ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, καὶ καταπέμπεται τοῖς ἀξίοις τῆς αὐτοῦ μετοχῆς παρὰ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ· καὶ μαρτυρεῖ περὶ τοῦ υἱοῦ καθὰ καὶ ὁ πατὴρ ὡς ἰσότιμον· καὶ πᾶσαν διδάσκει τῆς θεότητος τὴν ἀλήθειαν, ἣν καὶ ὁ υἱὸς ἐξηγήσατο.* In rednerisch äufserst eindringlicher Weise führt Nikolaos darauf seine Zeugen vor: Matthäus,

Markus, Lukas (S. 32/33), Petrus, Jakobus, Johannes (Briefe), Judas (S. 34/35), die Synode von Nikäa (S. 35—37), von Konstantinopel (S. 37), die grofsen Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit (*οἱ τῆς ὀρθοδοξίας μεγάλοι πρόβολοι*) Athanasios, Basileios, die drei[1]) Gregorios, Chrysostomos, Männer, sagt Nikolaos (S. 37), „deren Gemeinschaft alle Bischöfe eures Rom gern gesucht haben“ (*ὧν τὴν κοινωνίαν πάντες οἱ τῆς καθ' ὑμᾶς Ῥώμης ἠσπάσαντο πρόεδροι*). Auch die Synoden von Ephesos und Chalkedon zeugen ihm gegen die neue Lehre des alten Rom. Mit dem innigen Wunsche, den Gegner durch so viele und so glaubwürdige Führer des Glaubens überzeugt zu haben, schliefst die Schrift (S. 38), die gegenteilige Erfahrung würde Nikolaos, wenn auch mit tiefstem Schmerze (*μετ' ὀδύνης μὲν ὅσης οὐκ ἔστιν εἰπεῖν*), zur Trennung nötigen, um nicht selbst von Gott und göttlichen Dingen getrennt zu werden.

Zeitlich hier einzuschalten wäre noch eine kleinere Schrift. In das Jahr 1041 gehört nämlich die Lebensbeschreibung des Wunderthäters Meletios (1035—1105), welche Nikolaos 36 Jahre nach dem Tode desselben verfafste. Nach Demetrakopulos ist sie in der Moskauer Synodalbibliothek Cod. 160 vorhanden mit der Aufschrift *Βίος τοῦ ὁσίου Μελετίου τοῦ ἐν τῷ ὄρει τῆς Μυουπόλεως ἀσκήσαντος* (17). Jedenfalls aus dieser Handschrift hat die russische Palästinagesellschaft das Leben des Heiligen zusammen mit der ihm von seinem Zeitgenossen Theodoros Prodromos gehaltenen Leichenrede 1885 herausgegeben. Daneben ist noch eine dritte neugriechisch bearbeitete vorhanden. Keine derselben hat mir vorgelegen; aber ich will es Gregorovius, der in seiner „Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter“ I S. 183—188 über Meletios handelt, gern glauben, wenn er alle drei Lebensbeschreibungen für „Machwerke voll erbärmlicher Nichtigkeiten“ erklärt. Auf den Inhalt dieser Schrift daher weiter einzugehen, liegt kein Grund vor. Die Stärke des methonensischen Bischofs liegt zum Glück auf einem anderen Gebiete.

Wir haben bisher einige hervorragende Schriften des Nikolaos von Methone kennen gelernt, die sicher nicht während der Regierungszeit

1) Wenn hier nicht versehentlich drei statt zwei geschrieben ist, so ist im Bunde der beiden kappadokischen Gregorios der dritte Gregorios von Neocäsarea (Thaumaturgos), und in Betracht käme dann die diesem fälschlich beigelegte *Κατὰ μέρος πίστις* des Apollinarios von Laodicea mit ihren trefflichen trinitarischen Aussagen und ihrer Lehre vom heiligen Geist. Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“ in O. von Gebhardts und A. Harnacks „Texten und Untersuchungen“ VII 3/4 und die Ausgabe der *Κατὰ μέρος πίστις* im Anhang „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“, S. 369—380, besonders im 3. Abschnitt, S. 372, 30 ff.

des Kaisers Manuel Komnenos (1143—1180) geschrieben sind. Gleichwohl bleibt der Satz zu Recht bestehen, daſs Nikolaos' bedeutendste Thätigkeit unter die Regierung dieses Kaisers fällt. Freilich sind viele der uns überlieferten Schriften derartig, daſs Nikolaos, der, wie wir wissen, ein sehr hohes Alter erreichte, sie zu jeder Zeit seiner bischöflichen Amtsführung geschrieben haben kann. Dahin gehören, um nicht Veröffentlichtes zuerst zu nennen, eine Schrift, die in der Moskauer Synodalbibliothek handschriftlich vorhanden, nach Demetrakopulos' Angabe ohne Überschrift ist (16) und mit den Worten beginnt: *Αἰχμάλωτοι παρ' αἰχμαλώτῳ*, und ein dreigeteiltes, von Demetrakopulos veröffentlichtes Werk, das folgende Aufschrift trägt (11): *Πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα, εἰ ἔστιν ὅρος ζωῆς καὶ θανάτου· καὶ πῶς, τούτου δοθέντος, οὐκ ἂν εἴη κακῶν αἴτιος ὁ θεός* (Bibl. eccl. S. 219—235). Daran schlieſst sich (12): *Περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγος δεύτερος, ἐκ τῶν γραφικῶν μαρτυριῶν τὰ αὐτὰ συνάγων καὶ τὸν τῆς ἀοριστίας πρεσβευτὴν ἐλέγχων καὶ καλῶς τινας αὐτῶν ἐκλαμβάνοντα καὶ τὰς ἐντεῦθεν φυομένας ἀπορίας λύων* (Bibl. eccl. S. 235—258) und (13) *Περὶ τοῦ αὐτοῦ λόγος τρίτος, τὴν ἀτοπίαν ἐλέγχων τῆς κατὰ τὴν ἀοριστίαν ὑποθέσεως διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς* (Bibl. eccl. S. 258—265). Wenn Demetrakopulos zu der ersteren Schrift bemerkt: *Ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγει ὁ Νικόλαος τῷ ἐρωτήσαντι· „Καὶ τότε μὲν ἐξ ὑπογυίου τὴν ἐμὴν γνώμην εὐθὺς ἐξεκάλυψα“. Ταῦτα δὲ τὰ ἐξ ὑπογυίου γραφέντα ἴσως κεῖνταί που λανθάνοντα* — so scheint er mir zu irren. Nikolaos hat dem trefflichen und edlen Manne, an den die Schrift gerichtet ist, — wir werden an einen besonders tüchtigen kaiserlichen Beamten zu denken haben; *πρᾶξαί τε ὁτιοῦν δεξιώτατος εἶ καὶ βουλεύσασθαι συνετώτατος, εἰπεῖν τε δεινότατος, ὁμιλῆσαί· τε χαριέστατος*, heiſst es von ihm im Eingange S. 219 — seine Ansicht über die von ihm angeregte Frage zuerst mündlich aus dem Stegreif dargelegt und ihm eine ausführlichere schriftliche Erörterung der Frage versprochen. Das geht aus seinen Worten deutlich hervor (S. 220): *ἐγὼ δὲ ἀσπασίως οὕτω καὶ ἡδέως δεξάμενος τὴν ἐρώτησιν, καὶ τότε μὲν ἐξ ὑπογυίου τὴν ἐμὴν γνώμην εὐθὺς ἐξεκάλυψα, ὑποσχόμενος δὲ καὶ τελειότερόν σοι τὸν περὶ τοῦ ζητήματος λόγον διακριβώσασθαι, ταύτην νῦν ἥκω πληρῶν ὡς οἷός τέ εἰμι τὴν ὑπόσχεσιν, τῷ πάντα ὁρίζοντι καὶ περαίνοντι λόγῳ τεθαρρηκώς*. Das Werk selbst ist ein vorwiegend philosophisches (vgl. u. a. das übersichtliche *κεφάλαιον τῶν εἰρημένων ἁπάντων* S. 264) und nimmt nur in beschränktem Maſse — d. h. im zweiten Teile — auf Schriftzeugnisse Bezug, die überdies fast ausschlieſslich dem Alten Testamente entnommen sind. Nikolaos' Vertrautheit mit den Kunstausdrücken der philosophischen Sprache, hier insbesondere des Aristo-

teles (z. B. S. 221 u. a. a. O.) tritt in dieser Schrift, deren theologischer Gehalt geringer erscheint als in anderen, überall deutlich zu Tage, auch finden wir hier gleichfalls wiederholte Berufungen auf Nikolaos' Lieblingsführer auf den Pfaden des tieferen beschaulichen Denkens, Dionysios (S. 228, 235, 236), auch auf Basileios (S. 242). So mögen diese zeitlich nicht bestimmbaren Schriften nur im Vorübergehen erwähnt sein.

Im Jahre 1143 war mit Manuel Komnenos ein Kaiser auf den Thron gekommen, dessen hervorragende Bedeutung und Begabung auf den verschiedensten Gebieten die Zeitgenossen rückhaltlos anerkannt, ja vielfach mit überschwenglicher Begeisterung gepriesen haben. In allem überragte er seine Vorgänger um ein Beträchtliches, ganz besonders auch in seinem theologischen Wissen und seinen theologischen Liebhabereien. Aber gerade diese Seite seines Wesens und seiner Thätigkeit hat, wie zugleich das Verhalten aller jener anderen der Theologie beflissenen byzantinischen Kaiser, von seiten des unbedingt rechtgläubigen Niketas Choniates eine scharfe Beurteilung erfahren. Er wirft, durch Manuels gewaltthätiges Eingreifen in kirchliche Dinge veranlafst (De Manuele Comn. VII 5 S. 274), den Kaisern nicht blofs schrankenlose Willkür und Mifsbrauch des Staatsvermögens vor, sondern vor allem die Sucht, allein für weise, götter- und heroengleich an Gestalt und Stärke gehalten zu werden, und den bis zur Ungerechtigkeit überspannten Anspruch, wie einst Salomo für gottgelehrt, für unfehlbare Lehrer in menschlichen und göttlichen Dingen, sowie für alleinige Schiedsrichter in Glaubenssachen gehalten zu werden. Wo es ihre Pflicht gewesen wäre, das Treiben der ungestümen und frechen Geister, welche die Kirche mit Neuerungen heimsuchten, weise einzudämmen und zu hemmen oder dies Geschäft den berufsmäfsigen Theologen zu überlassen, haben sie sich nicht zu bescheiden gewufst, sondern sind zugleich als Urheber und Schiedsrichter über neue Glaubenssätze aufgetreten und haben oftmals den ernsten wissenschaftlichen Widerspruch mit Gewalt beseitigt.

In die Zeit des theologischen Kaisers Manuel fallen nun Ereignisse, von denen man von vornherein annehmen kann, dafs ein theologisch und philosophisch so bedeutender Bischof wie Nikolaos zu ihnen irgendwie werde Stellung genommen haben. Von den beiden Hauptgewährsmännern für die Geschichte Kaiser Manuels, Kinnamos und Niketas, werden die hier in Betracht kommenden kirchlichen Ereignisse natürlich erwähnt; wir würden aber bei der Menge gerade kirchlicher Vorgänge, welche sie berichten, immerhin noch in Verlegenheit sein, mit Bezug auf welche etwa wir an die Prüfung der Schriften des Nikolaos gehen sollten. Dieser Unsicherheit enthebt uns in höchst

erwünschter Weise Eustathios von Thessalonike, der in seiner Gedächtnisrede auf Kaiser Manuel (a. a. O. S. 196 ff.) die zu dessen Zeit vorgefallenen theologischen Verhandlungen, in welche der Kaiser persönlich eingriff, anschaulich und in zeitlicher Aufeinanderfolge schildert. Drei solcher Gelegenheiten erwähnt er: 1) Manuels Einschreiten gegen den Wortführer der Bogomilen (Kap. 36); 2) seine Bekämpfung des Soterichos Panteugenos (Kap. 37) und 3) die Synode vom Jahre 1166 gegen Demetrios von Lampe (Kap. 38). Dafs letzteres Ereignis für die Geschichte des Lebens und der Schriften des Nikolaos nicht mehr in Betracht kommt, ist oben bereits gezeigt worden. Um so wichtiger und bedeutungsvoller sind dagegen die beiden erstgenannten.

Im 36. Kapitel seiner Rede erwähnt Eustathios Kaiser Manuels Einschreiten gegen den Wortführer der Bogomilen. Er behandelt diesen ganzen Gegenstand mit unverkennbarer Leidenschaftlichkeit und hebt hier gerade des Kaisers Verdienst um die Beseitigung der Gefahr für den Glauben, des *λύκος ἑῷος*, des *κακὸν Ἀσσύριον*, wie er es nennt, begeistert hervor. Jener *ἀλλότριός τις ἀνήρ*, welcher, *σοφὸς μὲν τὰ ἑαυτοῦ, τὰ δὲ ἡμέτερα ὡς ἐν μέθης λόγῳ παραλαλῶν, κυνηδὸν κατὰ τῶν θειοτάτων ὑλάκτησεν, εἴτε καὶ ὡς ἵππος ἐξελάκτισε, φριμασσόμενος κατὰ τοῦ κυρίου αὐτοῦ, ὧν οὐδὲ ἐπέγνω*, ist der damalige Wortführer der Bogomilen, der Mönch Nephon, welcher schon zur Zeit des Patriarchen Michael mit ketzerischen Lehren hervorgetreten war, infolge deren er durch Synodalbeschlüsse im Jahre 1144 und 1145 von Michael zu Kerkerhaft verurteilt worden war. Nach dem Tode des Patriarchen wieder frei, verstand er es, mit dessen Nachfolger Kosmas sogar in ein überaus freundschaftliches Verhältnis zu gelangen. Er wagte jetzt freier hervorzutreten und gab durch seine Lehren, die er, den Gott der Hebräer verwerfend, in öffentlichen Versammlungen auf Strafsen und Plätzen vortrug, allgemeines Ärgernis. Kosmas bezeichnete die Synodalbeschlüsse wider ihn als ungerecht und blieb trotz mannigfacher Warnungen Wohlmeinender dem Nephon, dessen Tugend er hochschätzte, in treuer Freundschaft zugethan.[1]) Nach Byzanz heimgekehrt, berief der Kaiser im Februar 1147 eine Synode, die er selbst leitete und wobei er persönlich mit Nephon verhandelte. Hier ist Eustathios' Darstellung besonders anschaulich, sie ergänzt in wirksamer Weise den kürzeren Bericht des Kinnamos. *Ὁ δὲ βασιλεὺς* — sagt Eustathios — *ταχὺ ἐπελθών (οὐ γὰρ ἦν ἐκείνου, τοῖς τοιούτοις ἐπινυστάξειν), καὶ καταγνοὺς καὶ προβληματισάμενος ἑαυτῷ τὰ τὴν*

1) Kinnamos II 10, S. 64; Niketas im Man. Komn. II 3, S. 106 ff.

βαρβαρικὴν ἐρεσχελίαν κατασιγάσαντα, εἶτα καὶ τοῖς βουλομένοις ἐκδέδωκεν εἰς ἀντίρρησιν, στρατηγὸς ἀγαθός τε καὶ ἱερός, στρατιώταις ἱκανῶς καὶ αὐτοῖς ταῖς τοιαύταις μάχαις ἐνησκημένοις. Καὶ πάντες μὲν κατετοξάζοντο τοῦ θηρίου ἐπιτυχῶς, ἐν δὲ τοῖς καὶ ὁ εὐρυφαρέτρας, καὶ πολλοὺς πλουτῶν τοὺς κατὰ λόγον πτερόεντας βασιλεύς· καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις οὐ κατὰ καρδίας ὁ θὴρ ἐβάλλετο, αὐτὸς δ' ἀλλὰ τυγχάνει μέσης αὐτῆς. Kosmas liefs nicht von Nephon und wurde deshalb, als bogomilischer Ketzerei verdächtig — nach Niketas scheinen noch andere Beweggründe mitgewirkt zu haben —, seines Amtes entsetzt und vom Kaiser der vorher genannte Nikolaos Muzalon zum Patriarchen gemacht, der eine Zeitlang Erzbischof von Cypern gewesen war, schwieriger Verhältnisse halber aber sein Bistum verlassen hatte und jetzt in einem Kloster zu Konstantinopel lebte. Wie grofs in der Hauptstadt die Erregung über diese Wahl war, welche man als eine gesetzwidrige ansah, da der Gewählte mit dem Aufgeben der ihm erstmalig zugewiesenen Kirche auch des Priestertums verlustig gegangen sei, erfahren wir aus Kinnamos (II 18 S. 83). Auf eben diese Vorgänge bezieht sich nun Nikolaos' von Methone umfangreiche, an Kaiser Manuel gerichtete Schrift (14) *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας* (Bibl. eccl. S. 266—292). Eustathios' Darstellung betreffs des Vorgehens Manuels gegen Nephon findet hier bei Nikolaos volle Bestätigung, wenn derselbe im Eingange sich vor den grofsen Thaten seines kaiserlichen Herrn bewundernd verneigend, diesem in einer schwungvollen Periode das Lob spendet: *Ἀλλὰ τὰ μὲν σὰ μεγαλουργήματα καὶ ἀνδραγαθήματα ὅσα τε κατ' εἰρήνην καὶ ὅσα κατὰ πολέμους οὐ τούτους δὴ μόνον τοὺς πᾶσι προδήλους καὶ αἰσθητούς, ἀλλ' ἤδη καὶ τοὺς λανθάνοντας καὶ πάνυ ὀλίγοις τῶν περὶ σέ, τοῖς οἰκειοτάτοις δηλονότι, γρωριζομένους, ὁποῖον καὶ ὃ πρὸ μικροῦ κατὰ τῆς ἀντιθέου [αἱρέσεως] τῶν Βογομίλων ἀνέστησας τρόπαιον, εὐτέχνως τοὺς προμάχους ταύτης ἑλών, καὶ τῷ παρ' αὐτῶν σεβομένῳ καὶ τὴν κακίαν ἰσχυρῷ δαίμονι μετὰ δυνάμεως ἐπιστρατεύσας ἰσχυροτέρας καὶ οὕτως αὐτοῦ διαρπάσας τὰ ὅπλα, τὰ σκεύη, τὰ προτώλεια τῆς αἱρέσεως, εἰς ἕτερον ἀναβεβλήσθω καιρόν, ἰδίου λόγου καὶ μακροτέρου πολλῷ ἢ κατὰ τὸν παρόντα δεόμενα, οὐχ ὥστε ἀξίως εὐφημηθῆναι* (S. 267). Die Schrift fällt demnach in den Frühling des Jahres 1147.

Höchst wahrscheinlich gehört in eben diese Zeit des Nikolaos in dem Auctar. Biblioth. Ducaeanum (Paris 1624 S. 272—276) gedruckt vorliegende kleine Streitschrift (1) *Πρὸς τοὺς διστάζοντας καὶ λέγοντας, ὅτι ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In jenen

Jahren war es gerade, dafs infolge des Auftretens und der Verurteilung Nephons durch Michael die Gefahr der Verbreitung bogomilischer Irrtümer die rechtgläubige Kirche wieder einmal zu beunruhigen anfing. Denn dafs die Bogomilen Leib und Blut des Heilandes verachteten, erfahren wir durch Anna Komnena[1]), welche uns die Lehren der Sekte und das hinterlistige und grausame Verfahren ihres Vaters Alexios gegen das Haupt derselben, den Mönch Basileios, ausführlich schildert.[2]) Zweck der Schrift des Nikolaos ist der Beweis, dafs der wahre Leib und das wahre Blut Christi im geweihten Brot und Wein des heiligen Mahles gegenwärtig seien. Nikolaos lehrt — ich gebe den Inhalt der Schrift kurz nach Ullmann (a. a. O. S. 742) — aufs bestimmteste eine Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi und bedient sich dafür der Ausdrücke *μεταβάλλεσθαι* und *μεταβολή*.[3]) Zum Beweis für das Dogma beruft er sich auf Stellen aus den Evangelien und den Briefen an die Korinther, besonders aber, wie auch die abendländischen Theologen, auf die schöpferische, unbeschränkte, wunderwirkende Allmacht Gottes und auf die ganze Reihe ebenso geheimnisvoller und wunderbarer Erscheinungen im Leben Jesu. Die Ursache, warum trotz der Verwandlung die äufsere Gestalt von Brot und Wein im Abendmahl bleibe, setzt er wie die Scholastiker in eine Herablassung Gottes zur menschlichen Schwachheit, damit nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes der schreckbare Mensch vom Genufs des Sakraments abgehalten werde.[4]) Der eigentliche Zweck des Abendmahles aber oder des Genusses von Fleisch und Blut ist nach der Uberzeugung des Nikolaos die Teilnahme an Christus (*μετουσία Χριστοῦ*) und an dem durch Christus erworbenen ewigen Leben. „Leib und Blut Christi", sagt er S. 273, „ist das, was durch dieses Sakrament hervorgebracht wird; der Zweck des Sakraments ist die Teilnahme an

---

1) Anna Komnena in der „Alexias" (rec. A. Reifferscheid. Leipzig, B. G. Teubner 1884) XV 8, S. 297: *πάντα δὲ ῥητά τε καὶ ἄρρητα ἐπισυνεῖρεν ὁ Θεοπληγὴς ἐκεῖνος ἀνὴρ καὶ οὐδενὸς ἐφείσατο θεομισοῦς δόγματος, ἀλλὰ καὶ τὴν θεολογίαν ἡμῶν παρεβλέψατο καὶ τοὺς ναούς, οἴμοι, τοὺς ἱεροὺς ναοὺς δαιμόνων ὠνόμακε καὶ τὸ τελούμενον παρ' ἡμῖν σῶμα καὶ αἷμα τοῦ πρώτου καὶ ἀρχιερέως καὶ θύματος παρὰ φαῦλον ἔθετο καὶ ἐλογίσατο.* — Euthymii Zygadeni narratio de Bogomilis ed. Gieseler (Göttingen 1841), Kap. XVII S. 26—27.

2) Anna Komnena a. a. O. und Euthymios Zygad. a. a. O. S. 6.

3) A. a. O. S. 274: *ὁ τὸν ἄρτον εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα μεταβάλλεσθαι προστεταχώς, τί πάλιν ζητεῖς αἰτίαν καὶ τάξιν φύσεως τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.*

4) A. a. O. S. 274: *Θεός, φιλανθρωπότατος ὤν, οἰκονομικῶς τοῦτο ἐποίησε, τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ συγκαταβαίνων, ἵνα μὴ ἀποστρέφωνται οἱ πολλοὶ τὸν ἀρραβῶνα τῆς αἰωνίου ζωῆς καὶ δυσχεραίνωσι, σάρκα καὶ αἷμα βλέποντες.*

Christo und das ewige Leben; dies ist aber dasselbe, als wenn man sagte: die Vergöttlichung der Teilnehmenden (*τῶν μετεχόντων ἐνθέωσις*)... Was ist das Brot? Offenbar der Leib Christi. Was aber werden die, welche daran teilnehmen? Offenbar auch der Leib Christi. Indem wir am Leib Christi teilnehmen, werden wir auch Leib Christi. Denn da unser ganzes Fleisch durch die Sünde verdorben ist, bedurften wir eines neuen Fleisches."

Doch kommen wir auf die weit wichtigere und theologisch bedeutendere Schrift (14) *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ περὶ ἱεραρχίας* zurück, welche, wie soeben erwähnt, an Kaiser Manuel gerichtet ist. Sünde und Wortstreit herrscht in Byzanz, so hebt Nikolaos an, wie ein Alp liegt beides auf der Stadt, jetzt gerade, wo der Kaiser eben erst die bogomilische Ketzerei siegreich niedergeworfen. Es ist ein schöner vaterländischer und zugleich christlicher Zug an dem Wesen des Bischofs von Methone, wenn wir ihn, durchdrungen von dem Bewufstsein der Zusammengehörigkeit aller Glieder eines Leibes, den Vorwurf der Sünde, jenen Schlag, der die Gesamtheit des byzantinischen Volkes um ihres sündigen Verhaltens in einer die Gemüter erregenden Angelegenheit willen trifft, ganz besonders tief empfinden sehen. Auch er weifs sich nicht frei von Schuld; *ἰδιοῦμαι γὰρ* — sagt er (S. 268) — *τὸ κοινόν, ὅτι καὶ ἐμόν*. Nur der Kaiser, einige Männer seiner Umgebung und wenige kirchlich treu Gesinnte bestehen allein den Kampf, alle anderen findet Nikolaos (S. 269) gegen die Krankheit gleichgültig, den Neuerungen wie einem Wettrennen müfsig zuschauend. Das gehässige Verhalten der Bevölkerung gegen den neuen Patriarchen (S. 270) ist es, was Nikolaos unerträgliche Schmerzen bereitet. Sie würdig zu schildern sieht er — der sich hier mit starker Übertreibung einen *ἄμουσος* und *βραδύγλωσσος* nennt (S. 272) — sich völlig aufser stande. Wer anders ist schuld an dem Unglück — läfst Nikolaos einen aufsässigen Gegner vorwurfsvoll seine Stimme erheben — als der Stein des Anstofses, nach dessen Beseitigung der Weg wieder eben sein würde? — Und nun wird die Verhandlung mit dem Gegner durch Rede und Gegenrede höchst lebendig gestaltet. Warum klagst du über Argernis, fragt Nikolaos, und worin besteht überhaupt das Argernis? — Ich sehe dich, lautet die gewissermafsen unmittelbar an den Patriarchen gerichtete Antwort (S. 274), wie du nach der Ablehnung des eigenen Bischofstuhles und der Ablegung der priesterlichen Würde einen fremden Stuhl bestiegen hast und als Nichtpriester priesterliche Handlungen verrichtest. — Ein Römer, erwidert Nikolaos (S. 275), mufs die Gesetze kennen, so auch ein Priester die heiligen Kanones; die Patriarchenwahl

aber verstöfst nicht gegen das Gesetz. Brüderliche Erwägung geziemt der Untersuchung. Ist nicht das Argernis dies, dafs der Patriarch Cypern ausgeschlagen und das dortige Amt niedergelegt und jetzt Konstantinopel innehat (S. 287)? Nikolaos deutet die Gründe jenes Schrittes an, wenn er von freiwilligem Verzicht, von Zwang infolge feindlichen Angriffs oder Tötung der Ortsangehörigen redet; aber er erhebt sich nunmehr zu dem Satze: Der Hierarch, welchen Dionysios den göttlichen Hierarchen und Boten des allmächtigen Herrn nennt, ist nicht an den Ort gebunden (S. 279). Daher sagt Nikolaos (S. 280): Nicht das Priestertum, sondern den Bischofssitz hat jener ausgeschlagen. Nach des Gegners Einwand, der Patriarch habe mit Ablehnung des Sitzes und der Leitung der Kirche auch das Priestertum abgelehnt, warnt Nikolaos vor dem Trugschlufs von dem Teil auf das Ganze. Die gegenwärtige Kirche darf nicht für die allgemeine Kirche gehalten und das Priestertum nicht nach den Teilkirchen gesondert werden. Daraus ergiebt sich für Nikolaos die wichtige Folgerung (S. 280): *Ὁ τοίνυν τινὸς τῶν κατὰ μέρος ἐκκλησίας προστασίαν παραιτησάμενος καὶ τῆσδε τῆς ἐκκλησίας οὕτω πως χωρισθεὶς οὐ πάντως καὶ πάσης ταὐτὸν δ' εἰπεῖν τῆς καθόλου καὶ μιᾶς ἐκκλησίας ἐξώρισεν, ἢ οὐκέτ' ἂν οὐδ' ἐν Χριστιανοῖς τάττοιτο.* Das ist eine gesunde Anschauung, von der ich freilich nicht anzugeben weifs, ob sie von Nikolaos' theologischen Zeitgenossen geteilt worden ist und auch später noch in Geltung gestanden hat. Demetrakopulos wenigstens urteilt von der vorliegenden Schrift des Nikolaos (in der oben genannten Ausgabe vom Jahre 1865, *Πρόλογος*, S. ϑ'): *ὅλως ἀντίκειται τοῖς ἔναγχος ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος περὶ τοῦ ἀμεταθέτου τῶν ἐπισκόπων ϑεσμοθετηθεῖσιν.* — Indem Nikolaos an die eben mitgeteilten Worte den Satz knüpft: Die eine Kirche ist zeitlich, örtlich und sonst bedingt und gesondert, die andere ist mit dem Hierarchen überall, immer, an jedem Orte, unkörperlich, grenzenlos (S. 281), — erweitert sich seine Schrift zu einer Untersuchung über das Wesen der Kirche und des Priestertums, und hier gerade sehen wir Nikolaos mehr noch als anderswo durch die Anschauungen und Gedanken des Dionysios geleitet und bestimmt. Jene wesenhafte, in aller örtlichen und zeitlichen Verschiedenheit dieselbe verbleibende Einheit des Priestertums betont Nikolaos so stark, dafs er dem Gegner Unkenntnis des wichtigsten Stückes der Heilsordnung vorwirft (S. 282). Die Kirche würde, vom Priestertum gesondert, fürwahr nicht Kirche heifsen. Sie kann nichts wirken von dem, was sie mit demselben wirkte und dessentwegen sie Kirche war und genannt wurde, nicht Reinigung (*κάθαρσιν*), nicht Erleuchtung (*φωτισμόν*), nicht Vollendung

(*τελείωσιν*).[1]) Die Kirche bedarf notwendig des Priestertums, wenn anders sie Kirche bleiben will (S. 283). — Zur Rechtfertigung des gegenwärtigen Falles beruft sich Nikolaos auf Vorgänge der Synoden von Ephesos (431) und Konstantinopel (879). Gerade der von der letzteren Synode angezogene Kanon zeigt, wie Nikolaos ausführt, den Unterschied zwischen Ablehnung und Absetzung. — Nun fehlt leider in der Handschrift ein Blatt, so dafs der Gedankenzusammenhang hier unterbrochen wird. Im folgenden (S. 286) jedoch sehen wir Nikolaos wieder in der zuvor erwähnten dionysischen Unterscheidung sich bewegen, sie anwendend auf die Klassen der Priester, die Erzbischöfe (*τελειοῦντες*), Bischöfe (*φωτίζοντες*), Diakonen (*καθαίροντες*). Ausdrücklich beruft er sich hier auf Dionysios: *ὁρᾷς πάντως*, sagt er (S. 287), *εἴ γε καὶ τῷ θείῳ προσέχεις Διονυσίῳ διεξοδικώτερον προβιβάζοντι τὸν προσέχοντα, ἐκφαντικώτερόν τε καθάπερ δακτύλῳ τῷ περὶ τούτων λόγῳ τὰ μυστικὰ ταῦτα διαδεικνύντι θεάματα.* Die höchste Ordnung bilden ihm, ganz im Sinne des Dionysios, die Hierarchen; aber wichtig erscheint es ihm, jene dionysische Dreiteilung aus der Schrift zu rechtfertigen. Diesem Nachweis ist der folgende Abschnitt gewidmet (S. 288—290), den er mit den Worten schliefst: *Τούτων οὕτως ἡμῖν ἀσφαλῶς τεθεωρημένων, ἀκόλουθόν ἐστι καὶ καθ' ἑξῆς τὴν ἱεραρχίαν ἀπὸ τῶν θείων ἀποστόλων εἰς τοὺς ἱεράρχας ὁρᾶν μεταβαίνουσαν ὅλην, τελείαν, ἀμέριστον καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀκίβδηλον, κληροῦσθαι δὲ τόπον ἄλλον ἄλλῳ τῶν ἱεραρχῶν διὰ τὴν εἰρημένην ἀνάγκην τῆς φύσεως.* So ist das Priestertum trefflich begründet von den Aposteln her, gegliedert in die Ämter des Diakonen, Presbyters und Bischofs (S. 291). Die Kanones als kirchliche Gesetze, sagt Nikolaos, verbieten ganz etwas andres, als was dort in der Stadt geschehen. Ein Ärgernis hat nicht stattgefunden, nichts hindert den Hierarchen, überall priesterlich (*ἱεραρχικῶς*) zu wirken, mag er durch einen Mitbischof oder eine synodale Entscheidung in das Amt befördert sein. So ist die Einsetzung des Patriarchen keine Gesetzwidrigkeit, keine Neuerung, sondern eine der Gewohnheit, dem göttlichen Wort und den heiligen Kanones entsprechende, durch die Anwesenheit und Entscheidung der Synode wie durch die Stimme des Kaisers zustande gekommen (S. 292). Das hat uns die mystische Betrachtung des Priestertums gelehrt (*ταῦτα ἡμᾶς ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν ἐδίδαξεν ἐποπτεία*). Mit einem schwungvoll gefafsten Wunsche für den Kaiser, den herrlichen Sieger in dieser kirchlichen Angelegenheit, schliefst die Schrift.

1) Diese berühmte Dreiteilung der Thätigkeiten Gottes wie der kirchlichen Hierarchie ist eben die des Dionysios (De divin. nom. 4 S. 557. Hierarch. coel. S. 46). Bei Nikolaos Kabasilas finden wir dieselbe Abhängigkeit. Vgl. Gafs, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas (Greifswald 1849), S. 41.

Waren die in diesem inhaltlich geschilderten, an Kaiser Manuel persönlich gerichteten Werke des Nikolaos berührten Verhältnisse geeignet, den Frieden im Inneren von Byzanz zu gefährden, so brachte dasselbe Jahr 1147 noch Ereignisse und Verwickelungen, die dem gesamten Reiche weit gefährlicher als jener kirchliche Zwist werden konnten. In jene Zeit fällt die Schrift des Nikolaos (9) *Πρὸς τὸν μέγαν δομέστικον ἐρωτήσαντα περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, πῶς λέγεται οὐσιωδῶς ἐπιδημῆσαι καὶ ἐνοικῆσαι τοῖς ἀποστόλοις, καὶ εἰ οὕτως ἦν καὶ ἐν Χριστῷ, πῶς οὐχὶ καὶ αὐτοὶ Χριστοὶ λέγονται; ἢ εἰ μὴ οὕτως, τίς ἡ διαφορά*; (Bibl. eccl. S. 199—218.) Gerade in dieser Schrift findet sich, ähnlich wie in anderen des Nikolaos, ein wertvoller, gar nicht zu mifsdeutender Hinweis auf das wichtigste geschichtliche Ereignis jenes Jahres. *Κοσμικὸν δὲ* — sagt Nikolaos S. 200 — *ὑπῆρχε τὸ φρόντισμα καὶ πάντων τὸ προυργιαίτατον, ὅπως ἂν τὸν ἐκ τῆς ἐφόδου τῶν ἑσπερίων πάντων ἐθνῶν ἐπηρτημένον ἡμῖν κίνδυνον παραγάγητε, ἐπέχοντες ἀναγκαίως τοῖς κατ' ἐμὲ πᾶσιν, οὐ τῶν λόγων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἄλλης ἐντυχίας τὴν παρρησίαν.* Und welches waren die weltlichen Sorgen, welche auf dem Grofsdomestikos lasteten? Die Antwort liegt nahe. Er mufste im Verein mit dem Kaiser darauf bedacht sein, wie Nikolaos sich ausdrückt, die infolge des Heranzuges der gesamten Völker des Abendlandes drohende Gefahr abzuwenden. Gemeint sind die Gefahren, welche dem oströmischen Reiche infolge des Durchzuges des Kreuzfahrerheeres unter Kaiser Konrad 1147 erwuchsen, Gefahren, deren religiöse Seite Nikolaos anzudeuten scheint, wenn er davon redet, dafs seinen Zeitgenossen während der Anwesenheit der Lateiner Vorsicht und Enthaltsamkeit in Rede und Auftreten höheren Ortes zur Pflicht gemacht war. Der Name jenes Grofsdomestikos, der, wie die an ihn gerichtete Schrift des Nikolaos beweist, seinem für die Erörterung spitzfindiger Fragen der Glaubenslehre begeisterten Kaiser gleich, als ein echter Byzantiner an der Besprechung und Verhandlung theologischer Fragen den lebhaftesten Anteil nahm, ist uns wohlbekannt, obwohl Nikolaos ihn nicht nennt. Es ist Johannes Axuchos, ein hochbedeutender Mann türkischer Abstammung, 1097 bei der Einnahme und Befreiung der Stadt Nikäa in Bithynien von türkischer Herrschaft in griechische Gefangenschaft gefallen, dann treuer Berater und Diener zweier Kaiser, insbesondere Manuels von seinen ersten öffentlichen Schritten an, ein Mann, dessen Thaten und grofse Verdienste in Krieg und Frieden von Kinnamos[1]) und Niketas[2])

1) Kinnamos II 7, S. 47, 18; 51, 8; III 6, S. 102, 2.

2) Niketas Chon. im Johannes Komn. 3, S. 14, 4; 16, 4; 11, S. 55, 12; 62, 7; im Manuel Komn. I 1, S. 65, 1; II 2, S. 103, 14; III 3, S. 109, 4.

verzeichnet und gebührend gewürdigt werden. Er war es, der gerade im Jahre 1147, als Manuels Feldherr Kontostephanos zur Strafe für sein unwürdiges Benehmen gegen den ehrwürdigen Patriarchen Kosmas beseitigt worden war, als dessen Nachfolger vom Kaiser mit dem Oberbefehl über die Flotte und der Leitung der schon drei Monate währenden Belagerung von Kerkyra betraut wurde. — Schon ein Blick auf die Aufschrift zeigt uns, dafs wir es hier mit einer Frage zu thun haben, die an Bedeutung an die bisher in den Schriften des methonensischen Bischofs angetroffenen nicht heranreicht. Auch wenn wir die zeitlich letzten in Betracht kommenden Schriften des Nikolaos auf ihren theologischen Gehalt ansehen, werden wir ein gleiches Urteil fällen müssen. Die theologischen Fragen gehen ins Kleinliche, Spitzfindige und haben unverkennbare Ähnlichkeit mit den uns von den abendländischen Scholastikern her bekannten. Kaiser Manuel erprobte gern in solchen Dingen die Schärfe seines Geistes und liefs das Licht seiner theologischen Gelehrsamkeit leuchten. Er ist auch hier wieder beteiligt. Er hat seinem ehrwürdigen Freunde Nikolaos es anheimgestellt (S. 200), die vom Grofsdomestikus gestellte Frage zu beantworten, ob der Geist, wie Gregorios der Theologe sagt, wesenhaft den Aposteln innewohnte, so, wie er auch in Christus war, und warum sie dann nicht auch Christus heifsen. Die ganze Schrift desselben kann man kurz und bündig als eine Erläuterung zu Gregorios von Nazianz bezeichnen. Nach einer trefflichen Schilderung der religiösen Stellung des Grofsdomestikus (S. 201) giebt Nikolaos, ganz im Geiste seines bewunderten Vorbildes Dionysios, — dem wir schon S. 201 in der für die wesensgleiche Dreieinigkeit gewählten Bezeichnung *ἡ πηγαία θεότης* begegnen, *ὥς πού τις ἔφη τῶν θεοσόφων* — die allgemeine Erklärung (S. 214). Kein Wesen vermag die überwesenhafte Natur so wie sich selbst zu fassen, sondern der Geist giebt einem jeden, je nachdem er das Sein zu fassen und an ihm Anteil zu haben vermag. Und er erbringt aus der heiligen Schrift den Nachweis, dafs der Geist in den Aposteln getrennt und gesondert vorhanden war, aber nicht ganz in jedem und ungetrennt und ungesondert, ja auch nicht unzertrennlich, sondern bisweilen auch trennbar. Für letzteres zeugt ihm Paulus' Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochia, Markus' Trennung von Paulus und dessen Zerwürfnis darob mit Barnabas. Nicht also in gleicher Weise und ebenso wohnte der Geist in Christus und in den Aposteln (S. 206). Nikolaos erweitert nunmehr die Untersuchung durch die Frage: Wenn der Geist alles mit seinem Wesen erfüllt, nicht jetzt allein nach der Menschwerdung des Logos, sondern auch früher, wie führt der Theologe es als etwas Neues ein, wenn er sagt, der Geist wohne wesenhaft den

Aposteln inne, und zwar nicht ganz allgemein, sondern gewissermafsen in abgeschwächter Weise? Mit Hülfe der Unterscheidung des Aristoteles (S. 208) zwischen dem *καθόλου* und *κοινόν* (*ὡς ὁ καθόλου ἄνθρωπος καὶ ἡ ἀνθρωπότης*) und dem *καθέκαστον* und dem *ἄτομον* (*ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος, ὁ Πέτρος τυχὼν ἢ ὁ Παῦλος, ὃ καὶ πρώτην οὐσίαν Ἀριστοτέλης εἶναι μάλιστα βούλεται*) erläutert er Gregorios' Ausdruck *οὐσιωδῶς*, indem er behauptet, die Bezeichnung Wesen (*οὐσία*) werde auch auf das Göttliche übertragen und ebenso auch dort das Gemeinsame (*κοινόν*) und das Besondere (*ἰδικόν*) betrachtet. Denn gemeinsam ist die Gottheit und der Gottesname, besonders (*ἰδικόν*) aber und gleichsam unteilbar (*ἄτομον*) wird eine jede der Personen der Dreieinigkeit ein Wesen für sich besonders genannt und ist es. Und so wird denn im folgenden (S. 209—218) in gründlicher philosophischer Weise die Lehre vom Geiste und die Stellung desselben innerhalb der Trinitätslehre behandelt und befestigt und die heilige Schrift in ihren hier besonders in Betracht kommenden Aussprüchen nicht minder gründlich erklärt und ausgelegt.

Wir erinnern uns an jene oben angeführte Stelle aus Eustathios, wo dieser die drei hauptsächlichsten Veranlassungen namhaft macht, die Kaiser Manuel zu theologisch-kirchlichem Einschreiten veranlafsten. Die dritte und die erste haben wir betrachtet, es bleibt uns noch die zweite übrig, sein Verfahren gegen Soterichos Panteugenos. Die durch diesen nach der Entscheidung der Synode von 1156 zu erneuter Verhandlung gestellte Streitfrage gab auch Nikolaos von Methone Veranlassung zu seinen, soweit wir es jetzt beurteilen können, letzten Schriften.

Die Streitfrage, welche auf der Synode 1156 verhandelt wurde, drehte sich um die Deutung jenes in den Liturgien des Basileios und Chrysostomos befindlichen Satzes: *Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος.* Die einen behaupteten, heifst es in den von Mai veröffentlichten Synodalverhandlungen[1]), das Opfer am Kreuz sei nur dem Vater und dem Geiste, nicht aber zugleich dem sich opfernden Logos dargebracht; sonst sei man genötigt, innerhalb des einen Gottessohnes mit Nestorios zwei Personen anzunehmen. Die anderen wollten auch dem Sohne als dem einen, unteilbaren Teilhaber der heiligen Dreieinigkeit das Opfer dargebracht wissen. Für die letztere Ansicht erklärte sich die Synode. Während die Vertreter der verurteilten Ansicht diese zwar nicht aufgaben, sondern sie im stillen mündlich weiter verbreiteten, wagte es der zum Patriarchen von Antiochia erwählte

1) Mai, Spicilegium Romanum X (Rom 1844) S. 1—93.

Diakon Soterichos Panteugenos allein, sie in einer besonderen Schrift und zwar in der Form eines platonischen Dialogs öffentlich zur Darstellung zu bringen.[1]) Gegen diesen richtet sich Nikolaos' von Methone Schrift (7) *Ἀντίῤῥησις πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ Σωτηρίχου τοῦ προβληθέντος πατριάρχου Ἀντιοχείας περὶ τοῦ Σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος* (Bibl. eccl. S. 321—359). Nach dem ruhigen Tone ihrer Einleitung nicht blofs, sondern auch der ganzen Durchführung, hauptsächlich aber nach den schönen, wahrhaft milden und versöhnlichen Schlufsworten (S. 358—359) zu schliefsen, ist die Schrift von Nikolaos noch vor der Synode von 1158 geschrieben, zu einer Zeit, wo Soterichos' Dialog, der Nikolaos zufällig in die Hände geriet[2]), Verbreitung zu finden und Aufsehen zu erregen anfing. Die vom Kaiser 1158 im Mai berufene Synode rückte die ganze, an sich ziemlich unbedeutende scholastische Frage in eine ganz ungeahnte Beleuchtung. Als Grund der Berufung geben die Urkunden die Thatsache an, dafs einige Priester betreffs des einst bei seinem Leiden von unserem Heilande Jesus Christus und sodann fort und fort im heiligen Mahle von den Priestern dargebrachten Opfers im Herzen Lehrmeinungen hegten und öffentlich verkündigten, welche mit dem rechten Glauben unverträglich seien, und dafs jene bereits sich weiter verbreitet hätten. In der ersten, am 12. Mai abgehaltenen Sitzung erklärten die Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem, sowie die Erzbischöfe von Bulgarien und Cypern (S. 65) ihre volle Zustimmung zu dem, was die auf der Synode vom 26. Januar 1156 Versammelten nach dem Vorgange des russischen Metropoliten Konstantinos als ihre Glaubensüberzeugung ausgesprochen hätten. Der Kaiser wünschte, dafs alle Teilnehmer der Synode, sofern sie nur die Würde eines Diakonen bekleideten, gefragt würden. Da erklärten von den letzteren alle ihre Zustimmung mit Ausnahme des Nikephoros Basilakes, der jetzt durch alle seine Ausführungen sich als den eigentlichen Urheber des ganzen Zwiespalts zu erkennen gab (S. 72). Bei der allgemeinen Übereinstimmung der beiden Patriarchen, der sämtlichen Erzbischöfe und Bischöfe war es nun aber notwendig, auch den zum

1) Die Schrift wurde zuerst von Tafel nach einer Pariser Handschrift veröffentlicht in „Annae Comnenae supplementa historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI. et XII. spectantia" (Tübingen 1832) S. 8—17, sodann von Mai 1844 in dem zuvor erwähnten zehnten Bande des Spicilegium Romanum, S. 3—15. Beide Ausgaben sind so mangelhaft, dafs es nötig erschien, den Text einmal gründlich zu reinigen, eine Aufgabe, die ich in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX S. 224—237 zu lösen gesucht habe.

2) Vgl. S. 322: *τὸν δὲ καὶ εἰς ἐμὰς χεῖρας ἐμπεσόντα λόγον ἑνός τινος τοῦ τούτων ἐξόχου καὶ τοῖς διὰ λόγων ἐλέγχοις ὑποπεσεῖν σὺν Θεῷ λέγων ἔγωγε κρίνω.*

Patriarchen von Antiochia erwählten Soterichos um seine Meinung zu befragen: *Ἐνταῦθα μᾶλλον ἦν ἰδεῖν τὸ ζητούμενον εὑρισκόμενον* — heifst es in den urkundlichen Verhandlungen. Soterichos, offenbar beunruhigt und durch die allgemeine Einmütigkeit der Anwesenden in Bestürzung versetzt, erbat sich bald Bedenkzeit, bald gab er Antworten, von denen die Urkunden wenigstens behaupten, dafs sie Widerspruchsvolles enthielten. Bestimmt gefragt, ob er im Sinne der Mehrheit der Synode glaube, dafs das Opfer Jesu Christi der heiligen Dreieinigkeit dargebracht worden sei und dargebracht werde, oder dem Vater allein, antwortete er: Weder diesem allein, noch auch nicht allein. Er machte bestimmte sprachliche Unterschiede bei den Worten „darbringen" (*προσάγειν*) und „annehmen" (*προσδέχεσθαι*), indem er ersteres für eine wesenhafte Eigentümlichkeit des Sohnes, letzteres für eine solche des Vaters erklärte. Sodann suchte er die Anwesenden durch spitzfindige Schlufsfolgerungen auf seine Seite zu ziehen, deren eine wenigstens die Synodalverhandlungen mitteilen. Wenn nämlich, sagte Soterichos, das „Annehmen" (*προσδέχεσθαι*) Eigentümlichkeit nicht der Person des Vaters wäre, sondern, wie seine Gegner behaupteten, der göttlichen Natur, so würde daraus etwas Widersinniges folgen; es würde dann Gott einmal Gott sein, ein anderes Mal nicht, denn die Darbringung (*προσαγωγή*) ist nicht eine immerwährende, sondern eine nach der Menschwerdung eingetretene und zwar gewordene; folglich mufs das „Annehmen" (*προσδέχεσθαι*) überhaupt innerhalb einer gewissen Zeit fallen (S. 73—74). Die hiergegen erhobenen Einwendungen, soweit sie in den urkundlichen Verhandlungen niedergelegt sind, können wir an dieser Stelle übergehen. Jetzt aber griff Kaiser Manuel persönlich in die Verhandlungen ein. Er trat dem Soterichos als Verfechter der Ansicht der Synode entgegen, und sein Auftreten als Kaiser und Schutzherr der Rechtgläubigkeit des Reiches wohl mehr als das Gewicht der von ihm ins Feld geführten Gründe schüchterte den streitumsichtigen und philosophisch gründlich bewanderten Soterichos dermafsen ein, dafs er sich unterwarf und in einer besonderen Erklärung nicht blofs widerrief, sondern sogar seine eigene Schrift verurteilte. Darauf erfolgte auf des Kaisers Anregung, mit Zustimmung und zum Teil ausführlicher Begründung ihrer Ansichten von seiten der Patriarchen und der hervorragendsten Bischöfe (S. 78—82), des Soterichos Absetzung; er wurde für die Zukunft jeglichen priesterlichen Amtes für unwürdig erklärt.

Auf Nikolaos' *Ἀντίρρησις* näher einzugehen, wird man nach den gegebenen Proben aus den Synodalverhandlungen kaum für nötig erachten, so unbedeutend und eigenartig byzantinisch ist das Gezänk um

jene Frage. Dafs Nikolaos auch in ihr sich als gewandten Dialektiker erweist, der platonische Lehren mit Erfolg im Kampfe mit gegnerischen Ansichten zu verwerten versteht und schlagfertig und rhetorisch wirksam seine Ansicht zur Geltung zu bringen weifs, braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden. Wohl aber bedürfen die beiden auf dieselbe Frage bezüglichen, an Kaiser Manuel gerichteten Schriften (5. 6) — wir kennen bis jetzt nur diese zwei, Nikolaos selbst bezeichnet die erste derselben als die dritte (s. oben) — noch eines kurzen Wortes zu ihrer näheren Kennzeichnung.

Wie wichtig die geschichtlichen Nachrichten des *Λόγος ἐπινίκιος* sind, habe ich in meiner mehrfach angeführten Untersuchung wiederholt hervorzuheben Veranlassung gehabt. So bestätigt Nikolaos u. a. die Mitteilung des Niketas von der Sorge Manuels um die Heilung der Schäden der Kirche. Er rühmt den Kaiser nicht minder als geschickten Arzt, der zur rechten Zeit den heilsamen Schnitt thut, um zu verhüten, dafs die Fäulnis auch die gesunden Glieder ergreift, wie auch als Helden und Sieger, dem er kühnlich die Besitzergreifung der ganzen Welt mit ahnendem Geiste zuspricht, und von dem er dann auch die langersehnte Einheit der Kirche erhofft.[1]) Nikolaos bestätigt endlich das in der Synodalurkunde erwähnte persönliche Eingreifen des Kaisers in die Verhandlung, das Soterichos' Niederlage zur Folge hatte, indem er ihn (a. a. O. S. 5) nicht blofs als *συγκροτήσας τὸν λογικὸν τοῦτον πόλεμον καὶ καθοπλίσας τοὺς μαχητάς*, sondern auch als *συμμαχήσας καὶ ὑπὲρ πάντας ἀριστεύσας καὶ μετὰ Χριστοῦ νικήσας* bezeichnet.[2]) Für die Beurteilung des greisen Schriftstellers Nikolaos ist eine andere Beobachtung nicht minder wichtig. Schon Demetrakopulos wies am Schlusse der zweiten Schrift S. 71 besonders darauf hin, dafs das Schlufswort derselben dem der dritten in so hohem Grade gleiche, dafs es fast dasselbe zu sein scheine. Er hätte bei genauerer Prüfung der auf diesen einen Gegenstand bezüglichen Schriften des Nikolaos noch weit mehr Übereinstimmungen in der Form aufweisen können. Dafs sachlich sich die Schriften eng berühren, werden wir als selbstverständlich vorauszusetzen geneigt sein. Nun herrscht aber zwischen der

---

1) A. a. O. S. 8: *ὁ θεὸς ἀμοιβήν σοι τῆς πρὸς αὐτὸν εὐσεβείας, ὡς ἔφην, ἐβράβευσε καὶ ἔτι βραβεύσειε, θαρρούντως προλέγω, . . . τὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης κατάσχεσιν· ἐπειδὰν καὶ τὴν λείπουσαν ἔτι καὶ παρὰ τοῦ συστηθῆναι προορισθεῖσαν οἰκουμενικὴν σύνοδον ἀθροίσῃς καὶ τὴν μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν εἰς πολλὰς ἄρτι κατατομὰς μερισθεῖσαν πρὸς ἑαυτὴν ἐπαναγάγῃς καὶ μίαν ὄντως αὖθις ἀποτελέσῃς.*

2) Dasselbe bezeugt uns auch Eustathios von Thessalonike a. a. O. S. 204, Kap. 37, 84 ff.

Ἀντίῤῥησις und dem dritten *λόγος ἐπινίκιος* an Kaiser Manuel eine so auffallende Übereinstimmung in der Form, dafs der letztere einfach als ein freilich recht geschickter Auszug aus der ersteren Schrift erscheint. Die *Ἀντίῤῥησις* ist unbedingt die wissenschaftlich bedeutendere Leistung, als ein Wort des Friedens und der Verständigung an Soterichos sich wendend, für die wissenschaftlich an der Erörterung der Streitfrage sich Beteiligenden in erster Linie berechnet; der *λόγος ἐπινίκιος* zunächst nur an Kaiser Manuel gerichtet, darum mit einer dessen Verdienste um die Besiegung des Gegners verherrlichenden und auch seine gewaltigen Kriegsthaten im Vorbeigehen berührenden Einleitung, sowie einem die gleichen Gedanken noch einmal schwungvoll zusammenfassenden Schlufsworte versehen. In letzterer Schrift verweist Nikolaos ausdrücklich auf die ausführlichere übersichtliche Darstellung und Erörterung des Gegenstandes (S. 17: *ἐγὼ δὲ καὶ τὸν παντάπασιν ἀσφαλῆ λόγον ἤδη τε συνοπτικῶς ἐξεθέμην* u. s. w.), wie sie sich eben in der *Ἀντίῤῥησις* S. 328 ff. findet. Aber mehr noch als dies. Um es kurz und bündig zu sagen, so deckt sich *Λόγος ἐπινίκιος* S. 13, Z. 2 v. o. bis S. 14, Z. 3 v. u. mit *Ἀντίῤῥησις* S. 324, Z. 4 v. o. bis zur Mitte von S. 325 (eine besonders beachtenswerte, den philosophisch gründlich gebildeten Widerleger des Proklos verratende Ausführung über Platons Ideenlehre und Aristoteles' Stellung zu derselben), *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 14, Z. 3 v. u. bis S. 16, Z. 6 v. u. mit *Ἀντίῤῥ.* S. 325, Z. 4 v. u. bis S. 327, Z. 9 v. o., *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 17 bis Z. 10 v. u. mit *Ἀντίῤῥ.* S. 327 Mitte bis S. 328, Z. 10 v. o., endlich *Λόγ. ἐπινίκ.* S. 31, Z. 12 v. u. bis S. 42, Z. 2 v. o. mit *Ἀντίῤῥ.* S. 347, Z. 14 v. u. bis S. 358, Z. 11 v. u. fast wörtlich und so vollständig, dafs überall die *Ἀντίῤῥησις* als die Grundlage der Darstellung oder als die Vorlage des *Λόγος ἐπινίκιος* sich zeigt, kurz dafs letzterer als nichts anderes denn ein teils wörtlicher, teils verkürzter Auszug aus der gründlicheren Beweisführung der ersteren Schrift uns entgegentritt. Ich sehe darin ein Erlahmen der geistigen Kraft des Nikolaos, über welches wir, angesichts der Thatsache, dafs wir schriftstellerische Leistungen desselben aus vollen vier Jahrzehnten an unserem geistigen Auge haben vorüberziehen lassen können, und im Hinblick auf die grofse körperliche Schwäche, von der er gerade im *Λόγος ἐπινίκιος* selbst redet, uns nicht werden wundern dürfen. Es ist, wie ich zuvor schon bemerkte, darnach höchst wahrscheinlich, dafs der methonensische Bischof die sechziger Jahre des 12. Jahrhunderts nicht mehr erlebt hat.

Ich blicke auf den Eingang dieser Untersuchung zurück. Fern von dem Anspruch, durch meine Darstellung, welche eine Reihe der wichtigsten theologischen Schriften des Nikolaos von Methone herbeizog

und dieselben nach seiten der Form wie des Inhalts zu kennzeichnen und dem Verständnis näher zu rücken suchte, es schon dahin gebracht zu haben, mit Gafs „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen“, glaube ich vielmehr durch eingehendere Schilderung und Herausarbeitung des theologischen Gehaltes jener Schriften des Nikolaos die theologische Bedeutung zunächst dieses Mannes in ein helleres Licht gestellt und damit eine Vorarbeit für jenes von Ullmann vor zwei Menschenaltern gesteckten Zieles geliefert zu haben, von der ich mir zwar wohl bewufst bin, dafs sie im einzelnen mannigfaltiger Nachbesserung bedarf, die aber dazu beitragen dürfte, eine richtigere und umfassendere Kenntnis von dem Wirken und den Lehrmeinungen des Nikolaos als eines der bedeutenderen, wenn nicht des bedeutendsten Theologen der Komnenenzeit zu begründen und zu verbreiten.

Wandsbeck. **Johannes Dräseke.**

Johannes Mauropus.

Von den theologischen Schriftstellern des byzantinischen Mittelalters ist aus der Zahl der grofsen Kirchenlehrer des klassischen theologischen Jahrhunderts hinsichtlich seiner tiefen theologischen und philosophischen Gedanken sowohl wie mit Rücksicht auf seine schwungvolle Sprache und vollendet durchgebildete Darstellung, einzig vielleicht von Dionysios, dem grofsen Mystiker, abgesehen, keiner begeisterter verehrt, keiner umfangreicher und öfter nachgeahmt, keiner zeitlich länger angeführt und durch Erläuterungsschriften dem Verständnis der spätesten Geschlechter immer und immer wieder nahegebracht worden als Gregorios von Nazianz, der Theologe. Unter den Verehrern desselben hat es im 11. Jahrhundert niemanden gegeben, der ihm in der Grundstimmung des Lebens, in der wissenschaftlichen Richtung, in der körperlichen und geistigen Besonderheit, in der unbezwinglichen Liebe zu stiller, wissenschaftlicher, weltabgewandter Thätigkeit und in den Schicksalen der irdischen Laufbahn innerlich und äufserlich so verwandt wäre als Johannes Mauropus, einer der gröfsten Gelehrten seiner Zeit, ein hervorragender Dichter und neben Michael Psellos unbedingt der geistig bedeutendste, geschmackvollste Schriftsteller des 11. Jahrhunderts. Nur sehr langsam ist dieser Mann mit seinen Werken in den Gesichtskreis des Abendlandes getreten. Der Engländer Matthew Bust war der erste, der 1610 Gedichte des Johannes Mauropus veröffentlichte[1]); seine Ausgabe druckte später Migne (Patr. Graec. CXX S. 1114 ff.) nach. Die Person des Schriftstellers blieb fort und fort in Dunkel gehüllt. Dieses begann sich 1874 und 1876 allmählich zu lichten, als Sathas im 4. und 5. Bande seiner Griech. Bibliothek des Mittelalters zum ersten Male die Werke des zeitgenössischen Michael Psellos vorlegte.[2]) Aber erst als Paul de Lagarde in den Schriften der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1881 dasjenige

1) Ioannis metropolitani Euchaitensis versus iambici . . editi cura Matthaei Busti Etonensis. Etonae 1610.

2) Bibliotheca Graeca medii aevi ed. K. N. Sathas. Band IV, Paris 1874. Band V, Paris 1876.

veröffentlichte, was der Bibliothekar Johannes Bollig in Rom, ohne Aussicht einen Verleger zu finden, aus dem Cod. Vatic. gr. 676 sorgfältig abgeschrieben und Studemund nochmals mit der Handschrift verglichen hatte (die Gedichte und Briefe vorgelegt am 4. Juni 1881, die Reden am 5. November 1881)[1]): erkannte man allgemein, was für ein Schatz der gelehrten Welt in den Werken jenes Mannes geschenkt sei, und dieser selbst rückte nunmehr in das volle, helle Licht geschichtlichen Verständnisses. Manche erklärende, aufhellende Bemerkung verdanken wir sodann den Beurteilern dieser Ausgabe, Spyr. Lambros[2]), K. J. Neumann[3]) und W. Fischer, besonders letzteren beiden.[4]) Eine „biographische Studie" über Johannes Mauropus gab 1884 auf Grund der jetzt vollständiger vorliegenden schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Bischofs von Euchaïta der durch seine „Analecta hymnica medii aevi" wohlbekannte Jesuit G. Dreves in den „Stimmen aus Maria-Laach" (XXVI 2 S. 159—179). Leider sind ihm Fischers „Studien zur byzantinischen Geschichte" entgangen. Die Folge davon ist, dafs einige Thatsachen im Leben des Mauropus nicht richtig erklärt oder in schiefen Zusammenhang gerückt sind, und dafs die zeitliche Anordnung derselben somit mehrfacher Richtigstellung bedarf. Gefördert ist endlich das Verständnis der Werke und des Lebens des Bischofs von Euchaïta durch A. Berndts geschmackvolle Übersetzung einer Auswahl von Gedichten desselben, die er 1887 in der wissenschaftlichen Beilage zum

---

1) Die Ausgabe ist höchst unbequem und unhandlich und entbehrt, vom Verzeichnis der aus der hl. Schrift angeführten Stellen abgesehen, sprachlicher und sachlicher Indices. P. de Lagarde hat, was Fischer mit Recht gerügt hat, weder den Versuch gemacht, die Briefe zeitlich ein- und anzuordnen, noch sie ihren Empfängern zuzuerteilen. Doch erkenne ich gern die Verdienste de Lagardes an, die Neumann (s. u. a. a. O. Sp. 567) geltend macht: „Die Interpunktion des Textes rührt von ihm her und erleichtert wesentlich das Verständnis. Die Forderung einer Verwertung sämtlicher Handschriften des Joh. für die Ausgabe und eines historischen Kommentars wäre unter den vorliegenden Umständen ein unbilliges Verlangen. Auf jeden Fall hat de Lagarde erheblich mehr gethan, als die meisten andern in gleicher Lage gethan haben würden; ohne ihn würden wir die Ausgabe überhaupt nicht besitzen. Dazu kommt noch die Erwägung, dafs der Vaticanus höchstens durch ganz wenige Jahre von der Zeit des Joh. getrennt sein kann, den jüngeren Handschriften gegenüber also einen eigenartigen Wert besitzt."

2) Deutsche Litteratur-Zeitung IV, 1883. Sp. 737—739.

3) Theol. Litteratur-Ztg. 1886, Nr. 24, Sp. 565 ff. u 25, Sp. 594 ff.

4) Studien zur byzantinischen Geschichte des elften Jahrhunderts. Progr. Plauen i. V. 1883 (Progr.-Nr. 495). Beiträge zur historischen Kritik des Leon Diakonos und Michael Psellos in den „Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung" VII S. 353—377.

Jahresbericht des Königl. Gymnasiums zu Plauen i. V. (Progr.-Nr. 507. 30 S.) herausgab.[1]) Auch bei dieser durchaus dankenswerten Leistung werden wir durch schärfere Fassung des Wortlauts an einigen entscheidenden Stellen zu greifbareren, die Erfassung des Zusammenhangs noch mehr fördernden Ergebnissen gelangen.

So ist uns thatsächlich Johannes Mauropus schon viel näher getreten. Über viele Fragen, auf welche geschätzte Sammelwerke, wie die von Wetzer und Welte, Herzog-Plitt u. a. früher nur höchst dürftige, wenn nicht völlig ungenügende Auskunft gaben, sind wir jetzt ziemlich genau unterrichtet. Und trotzdem bleibt noch recht vieles dunkel. Der Grund dieser bedauerlichen Erscheinung ist der, dafs uns die Werke des Mannes noch lange nicht vollständig vorliegen. Das Bild seiner Persönlichkeit würde in mehrfacher Hinsicht viel heller werden, wenn uns die leider noch ungedruckten Kanones, d. h. nach Dreves (a. a. O. S. 171) numerierende, neun- bezw. achtodige, vielleicht auch akrostichische Nachahmungen der griechischen Kirchenhymnen byzantinischer Zeit, vorlägen. Nach Pitra[2]) hat Johannes Mauropus dieselben über die religiösen und kriegerischen Ereignisse seiner Zeit verfafst. Dem Urteile des Kardinals zufolge, der leider den Fundort der Handschriften anzugeben unterlassen hat, sind sie der Veröffentlichung ebenso würdig, wie des Verfassers Jamben. „Es müfste sich alsdann zeigen", so meine auch ich mit Dreves (S. 172), „ob sich das geheimnisvolle Schweigen des Johannes über die Ereignisse nach 1054 auch hier wiederholt."

Die Leistungen des Dichters gerade auf hymnologischem Gebiet, die zu einer dereinst zu erhoffenden Gesamtausgabe seiner Werke den weitaus umfangreichsten Beitrag bilden würden und, was mit Dreves (S. 177) als sicher anzunehmen ist, „seinen übrigen Geisteserzeugnissen jedenfalls nicht nachstehen", sind bisher nur sehr vereinzelt durch den Druck bekannt geworden. Was davon alles noch in Wien handschriftlich vorhanden ist, darüber giebt Lambecius[3]) genaue Auskunft. Im Cod. theol. Gr. 299 sind enthalten:

1. (Bl. 1, S. 1 — Bl. 77, S. 2): *Κανόνες παρακλητικοὶ εἰς τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. ποίημα Ἰωάννου μοναχοῦ τὸ ἐπίκλην Μαυρόποδος, οὗ τὸ ὄνομα ἐντέτακται ἑκάστῃ ἐννάτῃ ᾠδῇ. Κανὼν πρῶτος, οὗ ἡ ἀκροστιχὶς αὕτη· Ἀπάρχομαί σοι τῶν ἐμῶν,*

1) Die Anführungen aus dieser Übersetzung sind im Folgenden mit B. gekennzeichnet.

2) Hymnographie de l'église grecque, S. 61.

3) Petri Lambecii Commentarii de Biblioth. Vindobon. Ed. altera. Vindob. 1778. Tom. V 560 ff.

Σῶτερ, λόγων ὁ τάλας Ἰωάννης. Ὠδὴ α΄. Ἅπας ὁ πιστεύων ἐς ἐμέ, Χριστὲ προέφης ἡ αὐτοαλήθεια u. s. w. im ganzen 24 Kanones.

2. (Bl. 77, S. 2 — Bl. 83, S. 1): Zwei Cantica ad Christum, Aufschrift und Anfang des ersten: *Κανὼν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παρακλητικὸς ἅμα καὶ κατανυκτικός. Ὠδὴ α΄. Οἴμοι, τί κλαύσω* u. s. w., des zweiten: *Ἀκολουθία εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν περὶ νήψεως. Ἰησοῦ γλυκύτατε, ψυχῆς ἐμῆς θυμηδία* u. s. w. *Κανὼν ἤχους β΄, Ὠδὴ α΄. Ἰησοῦ γλυκύτατε Χριστέ, Ἰησοῦ μακρόθυμε* u. s. w.

3. (Bl. 83, S. 1 — Bl. 87, S. 1): *Κανὼν τοῦ Μαυρόποδος εἰς τὸν φύλακα Ἄγγελον, οὗ ἡ ἀκροστιχὶς· Τὸν Ἄγγελον μέλπω σε τὸν φύλακά μου, ᾠδὴ μοναχοῦ Ἰωάννου. Ὠδὴ α΄. Τὸν ἄγρυπνον φύλακα τῆς ἐμῆς ψυχῆς καὶ προστάτην τῆς ζωῆς μου καὶ ὁδηγόν* u. s. w.

4. (Bl. 88, S. 1 — Bl. 314, S. 2): *Κανόνες παρακλητικοὶ τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου. ποίημα Ἰωάννου μοναχοῦ τὸ ἐπίκλην Μαυρόποδος, τοῦ ἐν ὑστέροις χρόνοις χρηματίσαντος Ἀρχιερέως Εὐχαΐτων, οὗ τὸ ὄνομα ἐντέτακται τῇ ἀκροστιχίδι ἑκάστης ἐννάτης ᾠδῆς. Κανὼν πρῶτος, οὗ ἡ ἀκροστιχὶς αὕτη· Ἀπάρχομαί σοι τῶν ἐμῶν λόγων, Κόρη, ὁ τλήμων Ἰωάννης. Ὠδὴ α΄. Ἅγιον εὑρών σε, ἱερόν, ὁ ἐν ἁγίοις ἐπαναπαυόμενος ἅγιος Θεὸς ἡμῶν, ὑπεραγία Θεοτόκε, ᾠκησε* u. s. w., im ganzen 67 Kanones.

5. (Bl. 315, S. 1 — Bl. 355, S. 1): *Κανόνες εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Πρόδρομον. ποίημα Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Μαυρόποδος, τοῦ ἐν ὑστέροις χρόνοις χρηματίσαντος Ἀρχιερέως Εὐχαΐτων, οὗ τὸ ὄνομα ἐντέτακται ἐν ἑκάστῃ ἐννάτῃ ᾠδῇ. Κανὼν πρῶτος, οὗ ἡ ἀκροστιχὶς αὕτη· Πρῶτον φέρω μέλισμά σοι τῷ Προδρόμῳ, ἔπος Ἰωάννου. Ὠδὴ α΄. Πηλίνῃ σε γλώσσῃ ῥυπαρᾷ* u. s. w., im ganzen 11 Kanones.

Im Cod. 309 stehen an letzter Stelle: Canones aliquot paracletici Ioannis cognomine Mauropodis, primum Monachi, deinde autem Archiepiscopi Euchaitorum; quorum unumquodque peculiarem suam habet Acrostichidem, quae itidem, ut quaelibet Ode nona, nomine Ioannis insignita est. Primi Canonis ad Christum Acrostichis cum principio est talis: *Πρῶτον φέρω μέλισμά σοι Θεοῦ Λόγε μοναχὸς Ἰωάννης. Πάντα ἐκ μὴ ὄντων κατ' ἀρχάς* u. s. w. Das ist jedenfalls eine sehr stattliche dichterische Hinterlassenschaft. „Dazu kommen", sagt der auf diesem Gebiete genau unterrichtete Dreves (S. 178) „nach Pitra (a. a. O. S. 83) acht Kanones auf den hl. Petrus (der Gewohnheit des Mauropus gemäfs, je acht Kanones auf die acht Kirchentöne zu verteilen) und nach Barth acht ebensolche auf den hl. Joseph Hymnographus. Fügen wir hinzu die beiden Kanones aus dem Festofficium der drei ökumenischen Lehrer vom 30. Januar, welche die Menäen dem Johannes von Euchaïta zuschreiben, so erhalten wir einen gewifs nicht

zu verachtenden Beitrag zur Hymnenlitteratur, wenn wir bedenken, dafs jeder Kanon aus neun Oden zu wenigstens vier Strophen besteht.“ Möchte sich doch — diesen Wunsch Dreves' (S. 179) erlaube ich mir als einen recht dringenden gerade an dieser Stelle zu wiederholen — „auch für die zahlreichen noch im Staube der Bibliotheken schlummernden hymnologischen Leistungen des Johannes von Euchaïta ein rüstiger Schatzgräber finden. Wie manches würde er nicht fördern, was neues Material zu einer Lebensbeschreibung desselben bieten würde, und so möchte es schliefslich doch noch gelingen, ein in Anbetracht der Umstände verhältnismäfsig getreues und befriedigendes Bild von dem Leben und Schaffen dieses Mannes zu gewinnen. Wieder würde sich damit eine jener vielen und empfindlichen Lücken schliefsen, welche die byzantinische Litteraturgeschichte zur Zeit noch aufweist.“

Trotz dieses Sachverhalts setzt uns das bisher Veröffentlichte und von den genannten Forschern Geleistete schon in den Stand, in einigen nicht unwichtigen Stücken zu sichereren Ergebnissen zu gelangen, als es Dreves gelungen zu sein schien. Wir werden ebenso wie er auf sorgfältige Ausnutzung und Verwertung der Briefe und besonders auch der über Stimmung und Gemütslage so trefflichen Aufschlufs gebenden Gedichte des Johannes Mauropus, unter gleichzeitiger Heranziehung von beachtenswerten Äufserungen des Michael Psellos, Bedacht nehmen müssen.

Beginnen wir, wie es sich gebührt, mit Geburtszeit und Herkunft des Mannes. Ich stimme Dreves durchaus bei, wenn er aus der Thatsache, dafs Johannes bei Übernahme des bischöflichen Amtes in den vierziger Jahren des 11. Jahrhunderts bereits bejahrt war, seine Geburt in den Ausgang des nach Cave sehr mit Unrecht saeculum obscurum genannten 10. Jahrhunderts verlegt. Die homerische Frage (Od. I 170) *Τίς πόθεν εἶς ἄνδρων; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες;* müssen wir uns aus Johannes' Werken selbst beantworten. Die Aufschriften über den meisten derselben nennen ihn Bischof von Euchaïta, einer Stadt in Bithynien, auch Klaudiopolis genannt: aber damit ist, wie bei allen ähnlichen Aufschriften über den Werken bischöflicher Verfasser, über die Herkunft noch nichts ausgesagt. Noch weniger Anhalt bietet u. a. Johannes' Leben des hl. Dorotheos des Jüngeren von Chiliokomum (a. a. O. 190. S. 209 ff.). Denn wenn Dreves (S. 161) durch „die Begeisterung“, „mit der eingangs dieser Rede das Lob des Pontus gesungen wird“, sich unwillkürlich den Gedanken nahegelegt sieht, „es möchte der Redner die eigene Heimat in der des Heiligen verherrlichen“, so ist das eitel Selbsttäuschung. Ich habe an besagter Stelle von besonderer Begeisterung für die Provinz Pontus nichts entdecken können

was an wirklich begeisterte Schilderung, wie wir sie etwa von Basileios über die dort gewählte Stätte seiner Einsamkeit in dem Briefe an seinen Freund Gregorios besitzen[1]), auch nur entfernt erinnerte. Dagegen lassen briefliche Äufserungen des Johannes keinen Zweifel darüber, dafs er aus Paphlagonien stammte, ohne dafs es uns freilich möglich wäre, die Örtlichkeit genauer zu bestimmen.[2]) Dies hindert natürlich keineswegs, dass er die ersten Jugendjahre in Klaudiopolis zubrachte. Psellos berichtet uns von zwei Oheimen des Johannes (*θείω μὲν τὸ γένος αὐτῷ*), die seine erste Erziehung leiteten. Beide werden als wackere Männer gerühmt. Der eine war Bischof in Klaudiopolis, starb jedoch früh, der andere erwarb sich später durch Ausbreitung des Christentums unter den Bulgaren besondere Verdienste. Beider Unterricht genofs Johannes in der frühesten Jugend zusammen mit einem Bruder, den er allerdings schnell überflügelte. Leider entrifs der Tod den Eltern gar bald diesen Sohn.[3])

„Dafs Johannes Mauropus", behauptet Dreves (S. 162), „bevor er den Stuhl von Euchaïta bestieg, Mönch gewesen, unterliegt keinem Zweifel." Ihm „beweisen das zahlreiche Aufschriften seiner Werke, beweist ... das Leben des hl. Dorotheus, beweisen die Akrosticha mehrerer Hymnen". Gewifs, wenn wir uns der aus den Wiener Handschriften zuvor mitgeteilten Aufschriften und sonstiger auf Akrosticha bezüglicher Angaben erinnern, so kann an der Thatsache, dafs Johannes Mauropus als Mönch bezeichnet wird und sich selbst so genannt hat, nicht gezweifelt werden. Es ist nur die Frage, in welchem Sinne dies Mönchtum zu verstehen und in welche Zeit es zu verlegen ist. Dreves hat überall an Klosterbrüderschaft gedacht und in dieser Annahme sich auf das Leben des hl. Dorotheos von Chiliokomum berufen. Ich halte diese Berufung für eine irrige. Aus keiner Stelle der Schrift folgt irgendwie zwingend, dafs Johannes etwa Mönch im Kloster zu Chilio-

---

1) Basileios' Brief XIV bei Garnier III S. 93, Gregorios' schöne Antwort in seinem Brief VII (al. XI).

2) Lag. S. 56. 108, Br. 9, 3. 4: *τῆς τε νέας ἀρχῆς* — schreibt er einem jüngst beförderten Statthalter — *καὶ τῆς μείζονος ταύτης ἐπαρχίας συνήδομαι· οὐκέτι γὰρ Παφλαγόνων, ἀλλὰ Μαρυανδηνῶν ἡγεμόνα σε κλητέον καὶ νομιστέον. ἐῶ γὰρ εἰπεῖν ὅτι Παφλαγόνων καὶ οὕτω κατ' οὐδὲν ἔλαττον, ἅμα μέν, ὅτι κοινὸν ἀμφοτέροις τὸ τῆς προσηγορίας τοῖς ἔθνεσιν, ἅμα δ' ὅτι καὶ τούτους οἱ ἀκραιφνεῖς ἡμεῖς Παφλαγόνες ὡς ἐκείνους ἐξοικειούμεθα.* — S. 57. 110, Br. 11, 3: *τὸ γὰρ γένος τοιοῦτον*, (d. h. Leute, für die er Fürbitte einlegt) *οἱ ἁπλοϊκοὶ Παφλαγόνες, οἳ οὐκ ἔγνωσαν (καθ' ἅπερ ἀκούεις) δεξιὰν ἢ ἀριστερὰν· τοσοῦτον ἀπέχομεν πανουργίας καὶ δόλου, ἐπειδὴ τοῖς ὁμοεθνέσι συγκινδυνεύει καὶ τὸ ἡμέτερον.*

3) Psellos' Enkomion auf Johannes, den Bischof von Euchaïta, bei Sathas V S. 143—145.

komum gewesen. Die Schrift sowohl wie jene anderen beiden Punkte lassen eine andere Deutung zu, von der im weiteren Verlauf dieser Untersuchung an seinem Orte die Rede sein wird. Dreves' obige Behauptung ist daher durchaus nicht so über allen Zweifel erhaben, zumal da Psellos in seinem Enkomion auf Johannes, das bis auf dessen bischöfliche Thätigkeit in Euchaïta blickt, eines früheren Mönchtums desselben mit keiner Silbe Erwähnung thut.

Dafs Johannes sich aber mit Jugenderziehung befafst hat, — ich folge zunächst Dreves' weiteren Ausführungen — das unterliegt, wie er richtig hervorhebt, keinem Zweifel; es wird unmittelbar in diesem Zusammenhange davon noch mehr geredet werden. Ihm entsteht nun die weitere Frage, „ob die Lehrthätigkeit des Mauropus bereits vor oder nur in die Zeit seines Mönchtums fällt". Ich halte die ganze Fragestellung nach der gegebenen Andeutung über das Mönchtum und mit Rücksicht schon auf die folgende Begründung Dreves' für verfehlt. Er glaubt die Beweise für die erste Annahme erbringen zu müssen und zu können. „Zu derselben", sagt er, „zwingt uns jenes seiner Gedichte, dem er die Aufschrift gegeben: „An sein Haus, da er es verkaufte und verliefs" (47. S. 24 ff.). Wir verdanken demselben die folgenden, biographisch wichtigen Angaben. Dies Haus war sein väterliches Haus" (ich gebe statt Dreves' in Reim gefafster Übersetzung reimlose Jamben):

> Denn wahrlich sehr beklagt er dich, o teures Haus,
> Als herzerfreuend Heim, als väterlichen Herd,
> Als Gut und einz'ges Erbe von den Ahnen her (V. 15 ff.).

„In ihm hat er lange Zeit hindurch (V. 22) neben anderen wissenschaftlichen Sorgen sich der Jugendbildung beflissen (V. 29 ff.); nun aber besiegt alle anderen Rücksichten λόγος (hier wohl Befehl Gottes) und das Verlangen nach Gott, und als drittes die Furcht vor dem Tode (V. 34 f.). Deshalb zieht er fort, fliehend wohin Gott ihn führt (V. 37), mit anderen zusammen zu wohnen, er, der gestern noch sein eigener Herr war (V. 38). — Damit ist, glaube ich, so viel gewonnen, dafs wir unbedenklich dem Ordensberufe des Johannes eine nicht unbeträchtliche Zeit der Lehrthätigkeit im elterlichen Hause dürfen vorausgehen lassen, das er verliefs, um sich ins Kloster zurückzuziehen." Hier sind des trefflichen Mannes wissenschaftliche Sorgen und seine Bemühungen um die Jugenderziehung richtig herausgelesen, die Beziehung aber auf den Eintritt in das Kloster ist, so behaupte ich, hineingelesen. Aus Johannes' Worten folgt das nicht. Er sagt (V. 34 ff.):

> λόγος δὲ νικᾷ πάντα καὶ θεοῦ πόθος·
> τρίτον δ' ἀρίθμει τῆς τελευτῆς τὸν φόβον.

οἷς ὡς μύωψιν ἀθρόον πεπληγμένος,
ἄπειμι φεύγων ἔνθεν οὗ θεὸς φέρει,
ἄλλων πάροικος ἀντὶ τοῦ χθὲς δεσπότου,
προσήλυτός τις οἰκτρὸς ἀντ' ἐγχωρίου.

Da ist λόγος nicht „Befehl Gottes", sondern Verstand, verständige Erwägung, und πόθος θεοῦ Liebe zu Gott, d. h. Ergebung in Gottes Willen, die ihm den schmerzlichen Schritt, die Heimstätte zu verlassen überwinden helfen, wenn auch Furcht vor dem Tode (τελευτῆς φόβος) — das Weitere wird zeigen, wie wörtlich dies zu verstehen — erschwerend hinzukommt. Aber wo steht etwas von der Absicht, „mit anderen zusammenzuwohnen"? Berndt übersetzt V. 38 und 39 durchaus sinngemäfs also:

Benachbart fremden Leuten, gestern Herrscher noch,
Bejammernswerter Fremdling, gestern Bürger noch.

Die Worte mit ihrem scharfen Gegensatz lassen doch wahrhaftig nichts von der behaglichen Ruhe des Klosterlebens ahnen, in das jemand eintritt, um dort vor den Stürmen des Lebens geborgen zu sein.

Dafs Johannes Mauropus vom Verlassen des väterlichen Hauses in jenen Versen redet, ist unzweifelhaft. Wir werden aber, nachdem wir des Dichters Worte richtig verstanden haben, Dreves nicht beistimmen können, wenn er schliefst, „dafs wir unbedenklich dem Ordensberufe des Johannes eine nicht unbeträchtliche Zeit der Lehrthätigkeit im elterlichen Hause dürfen voraufgehen lassen, das er verliefs, um sich ins Kloster zurückzuziehen". Die gleiche Stellung werden wir Dreves' weiteren Ausführungen gegenüber einnehmen. Bekanntlich schliefst sich an jenes soeben angezogene Gedicht ein anderes (48, S. 26: Ὅτε τὴν οἰκίαν ἀπέλαβεν), worin der Dichter davon redet, dafs er durch kaiserliche Gnade das Haus wieder erhalten und bezogen habe. Dreves ist ratlos, indem er meint: „Wo wir . . dies Ereignis in seinem Leben unterzubringen und wie wir es zu motivieren haben, darüber scheint sich irgend ein Anhaltspunkt nicht zu bieten. Könnte man an Euchaïta als an die Vaterstadt des Johannes denken, so liefse sich alles leicht erklären durch die Annahme, der Kaiser habe dem neuernannten Bischofe sein väterliches Haus zur Residenz anweisen lassen. Allein das verbietet die Antrittsrede des Johannes, in der er sagt, er habe früher schon durch Hörensagen von der Schönheit der Kathedrale von Euchania (Euchaïta) gehört" (S. 163). Die Erklärung durch jene Annahme würde angesichts des Inhalts der beiden Gedichte (47 und 48) die Schwierigkeiten nur noch häufen. Die Unbekanntschaft mit dem prächtigen Bau der Kirche zu Euchaïta läfst sich doch auch durch Jahrzehnte lange Abwesenheit erklären.

Der von Dreves vermifste Anhaltspunkt zur Aufhellung dieser Frage, die er durch seine einseitige Verfolgung des frühen Mönchtums des Johannes Mauropus und seines Klostereintritts selbst verwirrt hat, ist thatsächlich vorhanden. Es handelt sich gar nicht, wie Dreves will, um das väterliche Haus des Johannes in seiner Heimat Paphlagonien, sondern um sein väterliches Haus in Konstantinopel. Verhältnismäfsig sehr früh nämlich mufs Johannes Mauropus nach der Reichshauptstadt übergesiedelt sein und dort im Hause seines Vaters, das dieser immerhin, wie Johannes an einer zuvor schon berührten Stelle andeutet (47, 17: *ὡς ἐκ γένους δῶρόν τε καὶ κλῆρον μόνην*), als Geschenk und Erbe von Vorfahren oder Verwandten überkommen haben kann, gewohnt, hier in der königlichen Stadt an den Quellen der Wissenschaft seine weitere Ausbildung in den enkyklischen Wissenschaften und der Grammatik genossen[1]) und, von Liebe zum Lehrerberuf erfüllt, sich alsdann der Jugenderziehung gewidmet haben. Das folgt aus Psellos' ausdrücklichen Angaben. Psellos ist wahrscheinlich um 1018 geboren.[2]) Als er jenem übrigens unbekannten Steuerbeamten Floros als Diener oder Gehülfe nach Mesopotamien folgte, wird er etwa 16 Jahre alt gewesen sein, da er sich *ἄρτι ἀφήβης γενόμενος* nennt.[3]) Das war der erste Versuch zu selbständigem Erwerb des Lebensunterhalts, den Psellos unternahm. Er hatte eben seine Lehrjahre in den höheren Wissenschaften bei Johannes Mauropus beschlossen: *Ὡμίλησα γὰρ πρωθήβης ὢν ἔτι*, sagt er (V 148), *τῷ μεγάλῳ τούτῳ ἀνδρί, διψῶν πῶς ἂν εἴποιμι τῆς παιδεύσεως καὶ περιφλεγόμενος.* Das wird nach dem zehnten Jahre des Psellos[4]), etwa in den Jahren 1028—1034 gewesen sein und zwar in Konstantinopel. Somit war Johannes Mauropus ebendort im Jahre 1028 schon ein angesehener Lehrer. Seine Übersiedelung nach Konstantinopel ist natürlich noch um eine ganze Reihe Jahre früher anzusetzen und mufs etwa in das erste Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts verlegt werden.

---

1) Psellos V 147: *ἐπειδὴ ἑαυτὸν ἐγνώκει ἀφορμήν τινα παρὰ θεοῦ πρὸς τὴν παιδείαν εἰληφότα τὴν φύσιν, εὐθὺς ὑπὸ κρείττονας ἑαυτὸν διδασκάλους πεποίηται, καὶ τὴν ἐγκύκλιον πρῶτα παιδείαν μεμαθηκώς, πρὸς δὲ καὶ τῆς γραμματικῆς τέχνης εἰς ἄκρον ἐληλυθώς, οὕτω δὴ τῶν μειζόνων μαθημάτων ἀντιλαμβάνεται.* Wie ich oben sagte, schon recht früh mufs der Beginn der Studien in Byzanz angesetzt werden, denn Mauropus sagt von seinem dortigen Vaterhause, es habe der Mutter Stelle an ihm vertreten — diese daher wohl damals schon tot — (Ged. 47, 47/48) *καὶ πρὸς τέλειον μέτρον ἐξ ἔτι βρέφους | ἀπαρτίσασα καὶ καταρτίσασά με.*

2) Sathas im *Πρόλογος* zu Band IV seiner Biblioth. Gr. S. XXX/XXXI, Anmerkung.

3) Bei Sathas a. a. O. S. XXXV, Anmerk. 2: *Ὁπότε τῷ κατὰ Φλῶρον ἐκείνῳ εἱλώτευον, ἄρτι ἀφήβης γενόμενος καὶ τὴν εὐθὺ Μεσοποταμίας διϊών.*

4) Vgl. Psellos V 14 und Sathas a. a. O. S. XXXII und XXXV.

Mit der Feststellung dieser Thatsache haben wir sicheren Boden unter den Füfsen gewonnen, von dem aus nunmehr das übrige Leben des Johannes Mauropus klar überblickt werden kann. Nehmen wir von dem Gedichte über sein Haus den Ausgang. Was sagt Mauropus von seiner Arbeit und seiner Lehrthätigkeit in demselben? — (V. 22 ff. B.).

In dir ich lange Mühsal litt und manchen Schlag,
In dir durchwachte schlaflos ganze Nächte ich,
In dir betrieb ich Tage lang die Wissenschaft,
Bald sorglos bessernd, bald zusammenfügend auch,
Bei Schülern wie bei Lehrern schlichtend manchen Streit,
Und Antwort allen stets zu geben gern bereit,
Dem Schreiben wie den Büchern hingegeben ganz.
In dir der Wissenschaften Inhalt sammelt' ich,
In dir den Lernbegier'gen stückweis gab ich ihn,
Und machte manchen Jüngling klug um Gottes Lohn.

Fürwahr, ein schönes, ansprechendes Bild eines stillen Gelehrtenlebens. In der Stille der Nacht sehen wir Johannes Mauropus über seinen Büchern beim Schein der Lampe sitzen, während tagsüber der Unterricht und das Getümmel der Schüler, ihre Unarten und ihr Streit, auch der seiner Gefährten, den trefflichen Mann voll und ganz in Anspruch nehmen. Denn auch Lehrer, hören wir, kamen in Mauropus' Haus. Wir haben dasselbe also als eine regelrechte Schule zu denken, unter jenen gewifs auch den Byzantier Niketas, der gleichfalls Lehrer des Psellos war. Dieser ist es, dem das 11. Jahrhundert den Aufschwung der Wissenschaften, die begeisterte Erneuerung des Platonismus verdankt. Ihm verdanken wir aber zugleich die Kunde von dem traurigen Stande der damaligen Bildung und Wissenschaft in Byzanz, andrerseits die Schilderung der wissenschaftlich bedeutenden Persönlichkeit eines so hervorragenden Lehrers und Schriftstellers wie Johannes Mauropus. Der Umstand, dafs sich Psellos' Mitteilungen in einem bei Lebzeiten dieses seines älteren Freundes und Lehrers abgefafsten Enkomion finden, vermag denselben in diesem Falle deshalb nichts von ihrem Wert und ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit zu nehmen, weil Mauropus einmal so überaus empfindlich auch gegen das geringste Lob war, dafs er sich die Ohren zuzuhalten pflegte oder gar vor Beendigung der wissenschaftlichen Verhandlung aufstand und sich entfernte[1]), und sodann, weil keiner der Zeitgenossen an dem Inhalt dieses

1) Psellos V 142: *Σὺ δέ μοι φίλτατε πάντων ἀνδρῶν καὶ σοφώτατε, εἰπεῖν δὲ καὶ θεοειδέστατε, καρτέρει γενναίως τὴν εὐφημίαν, καὶ μὴ προεξαναστῇς τοῦ λόγου, μὴ δ' ἐπικλείσῃς τὰ ὦτα, ὅπερ δὴ ποιεῖν εἴωθας ἐν τοῖς κοινοῖς διαλόγοις, μηδὲ τὸν βραχύτατον ἔπαινον προσιέμενος.*

schönen Enkomions etwas auszusetzen gewufst oder Johannes Mauropus als dessen unwürdig zu bezeichnen gewagt hat. Psellos hat sicherlich in keinem Stück übertrieben, die ehrwürdige Gestalt des gelehrten, so überaus bescheidenen Mannes stand ja damals noch lebendig vor aller gebildeten Zeitgenossen geistigem Auge.

Psellos schildert seine Zeitgenossen als unwissende Verächter der Wissenschaft. Sie halten die Weisheit für etwas ganz Überflüssiges, kümmern sich weder um die zeitgenössische Wissenschaft, noch haben sie eine Ahnung von dem, was grofse Geister vordem gedacht und erforscht haben (a. a. O. S. 151. 152). Ein ganz anderer Mann war Johannes Mauropus. Er beherrschte die Wissenschaft in allen ihren Verzweigungen, die Dialektik, Logik und die übrigen Teile der Philosophie, auch trieb er Physik und Astronomie und benutzte die einzelnen Wissenschaften als Mittel der geistigen Fortbewegung, um von dem Körperlichen zu dem Unkörperlichen und Geistigen emporzusteigen. Nur die Sophistik in Gedanken und Worten, die er genau kannte, wies er hinweg von der Schwelle seines Geisteslebens, gleichwie es Platon dort in seinem Staate mit dem Dichter machte (S. 151). Aus dieser gründlichen Vertrautheit mit der Wissenschaft entsprang denn auch ein Lehrverfahren des Mauropus, das, wie besonders an Psellos zu sehen, die schönsten Früchte getragen hat. Er begann den Unterricht der Gereifteren mit der Rhetorik und führte sie dann in die Philosophie ein, und Psellos hebt rühmend hervor, dafs sein Lehrer auch mit der Weisheit — daher auch der Sprache — der Italer wohl vertraut war. Er war davon überzeugt, dafs die Philosophie der Rhetorik und die Kunst der Rede wissenschaftlicher Begründung bedürfe, und Psellos hat diese Gedanken seines alten Lehrers an dem Orte, dem wir dies entnehmen (S. 148/149), in vortrefflicher Weise zur Darstellung gebracht.

„Mauropus legte", das erfahren wir weiter von dem in dieser Hinsicht urteilsfähigsten Manne über seines Lehrers Lehrweise, „auf schöne Anordnung und wohlklingenden Ausdruck Gewicht; an seinen eigenen Reden berührt wohlthuend ein leiser Hauch der Schönheit." Da haben wir schon ein erstes Urteil über die eine Gattung der uns in Lagardes Ausgabe vorliegenden Schriften, die Reden. Auch über die dort zu Anfang stehenden Briefe giebt der feinsinnige Psellos wichtige, auch für unser heutiges Urteil beachtenswerte Gesichtspunkte. „Der verschiedenen Arten des Briefschreibens", sagt er, „war er wie kaum jemand sonst kundig. Zwar ist die von ihm so gereichte Mischung des Bechers bisweilen eine herbe, aber sein Stil ist andrerseits dann wider Erwarten blühend und beut Rosen im Winter dar. In dieser

Hinsicht dürfte keiner der Zeitgenossen mit ihm verglichen werden können, mit seinen Vorgängern würde er ernstlich um den Vorrang streiten dürfen“ (S. 149). Das ist ein hohes Lob, welches aus dem Munde eines Meisters der Form, wie Psellos, doppelt wertvoll ist. Und welches waren nun die Vorbilder jener Zeit, durch deren fleifsige Behandlung und Nachahmung Lehrer wie Johannes Mauropus und Psellos den gesunkenen Geschmack wirksam zu heben sich bemühten? Es waren Gregorios von Nazianz, Demosthenes, Demades, Isokrates. Vor allen aber übte der erstere eine starke Anziehungskraft. „Von diesen Weisen, die ich aufgezählt“, so belehrt uns Psellos (S. 150), „will Mauropus dem Gregorios nachahmen. Aber nur schüchtern tritt er in die Fufstapfen des Gewaltigen, bebt jedoch davor zurück, sich dem Löwen zu nahen. Aus diesem Grunde ist das Gepräge seiner Rede und seines Ausdrucks mehr dem Isokrates ähnlich, doch zeichnet ihn vor dessen etwas weitschweifiger Art gröfsere Gedrungenheit aus.“ So schildert Psellos die rednerische und schriftstellerische Kunstfertigkeit und die wissenschaftliche Bedeutung seines grofsen Lehrers Johannes Mauropus. Er hat uns damit höchst wertvolle Winke und Fingerzeige gegeben, nach denen wir die uns vorliegenden Schriften desselben richtig zu erfassen und zu verstehen und tiefer zu würdigen imstande sind.

In dieser Weise wirkte Johannes Mauropus. Sein lebendiges Wort und seine Tugenden machten ihn bekannt, obwohl er es ängstlich vermied, aus dem stillen Winkel seines Hauses in die Öffentlichkeit zu treten. Psellos, der freilich ohne Lob und Anerkennung und vor allem ohne die Gnadensonne des Hofes nicht leben konnte und durch seine Geschmeidigkeit und einzigartige Begabung sich schnell zu äufseren Ehren und 1043 sogar zum Vertrauten und bald auch Geheimschreiber des Kaisers Konstantinos Monomachos emporgeschwungen hatte, hat seinem alten Lehrer, wie er selbst bekennt (S. 155), seine Zurückhaltung oft zum Vorwurf gemacht und sich bemüht, ihn aus seiner Verborgenheit hervorzuziehen — lange vergeblich. Endlich gelang es seiner warmen Empfehlung, Kaiser Monomachos auf seinen Freund aufmerksam zu machen; Johannes Mauropus ward an den Hof gezogen. Die erste Begegnung mit der kaiserlichen Familie — es wird im Jahre 1044 gewesen sein[1]) — hat er uns in einem besonderen, fast zu überschwenglichen Gedichte (54, S. 28) geschildert. Durch die Huld des Kaisers — Konstantinos Monomachos war ein sehr liebenswürdiger, wohlwollender Mann — fühlt er sich wie umgewandelt.

---

1) Die Gründe für diesen Ansatz entnehme ich den Ausführungen Gfrörers, „Byzantinische Geschichten“ III 237 ff.

Denn sieh! — ruft er ihm V. 62 ff. (B.) zu — du hast ein neues Herz uns eingesetzt
Und neuen Geistes Wehn dem Marke eingehaucht.
Ein Bauer gestern noch, bin ich ein Städter jetzt,
Den Kopf ich hängen liefs und schau nach oben jetzt,
War mutlos, bin jetzt frohen Muts, der Freude voll,
War klein und schüchtern, herrlich strahlend jetzt und grofs,
Obwohl ich anfangs fest entschlossen war dazu,
Zu dulden keine Stimmung, die zur Umkehr mahnt.

In artiger Weise begrüfst er am Schlufs die beiden Kaiserinnen Zoe (V. 127: *ζωὴ γὰρ ὄντως ἡ Ζωὴ τοῦ νῦν βίου*) und Theodora (V. 130: *ἢ τὴν ἐκείνης αὐταδέλφην ἀξίαν*), sie beide samt dem Kaiser der Obhut Jesu Christi befehlend (V. 133—138). Er, der schüchterne Mann, pafste allerdings nicht auf den glatten Boden des Hofes. Furcht hält ihn befangen, und wenn des Kaisers leichtbeschwingte Boten, Mannschaften der kaiserlichen Leibwache, ihn in einer Sänfte zum Palast abholen[1]), dann ist's ihm, als ob sie ihm die Seele aus dem Leibe reifsen (V. 98. 99). — Johannes Mauropus war jetzt nicht der einzige unter den wenigen geistig und sittlich bedeutenden Männern des damaligen Byzanz, die nunmehr Einfluſs auf den schwachen, aber wohlmeinenden Kaiser gewannen. Wir treffen dort im Kaiserpalaste aufserdem den trefflichen, schon unter den beiden vorigen Kaisern Michael, dem Paphlagonier und dem Kalaphates, bewährten, in jeder Hinsicht furchtlosen und treuen Konstantinos Leichudes, einen Verwandten des Mauropus und die beiden jüngeren Freunde Michael Psellos und den durch ihn dem Kaiser empfohlenen, 1043 zum Nomophylax ernannten Trapezuntier Johannes Xiphilinos. Besonders die Tugenden des Johannes Mauropus machten einen tiefen, wohlthätigen Eindruck auf den Kaiser. Der stille, anspruchslose Gelehrte war, wie uns Psellos (S. 153/154) bezeugt, durchaus Herr seiner Leidenschaften und verstand es bei aller Herrschaft über seine Zunge dem Kaiser mit einem Freimut gegenüberzutreten, wie ihn höchstens Leichudes besafs. Monomachos wufste diese Eigenschaften, besonders auch das treffende, freie Wort wohl zu schätzen. Wer unter allen — ruft Psellos aus — wurde von der kaiserlichen Familie so geehrt, dafs man ihm freundlich die Hand zu reichen pflegte und zur Familientafel hinzuzog?[2]) Ja mehr noch als dies: der Kaiser nannte ihn „Vater" und ehrte ihn, nach Psellos' Ausdruck, mehr als

1) Lag. 118. Br. 19, 2: *φοιτῶντος . . . μετὰ δορυφορίας εἰς τὰ βασίλεια, . . . καὶ μέχρι μὲν τῶν προθύρων ἐν φορείῳ κομιζομένου.*

2) Psellos V 154: *ποῖος δὲ τῶν πάντων οὕτω παρὰ τῶν κρατούντων τετίμηται, ὡς καὶ δεξιᾶς τούτῳ ἐμβάλλειν καὶ κοινωνεῖν κρατῆρος καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῆς σιτεῖσθαι ἑᾶν;*

Dionysios den Platon. Denn indem er ihm eine ähnliche bevorzugte Stellung anwies, wie diesem jener, „wandelte er nicht sein Verhalten, noch versetzte er damit den Philosophen unter seine Neider, oder beschied ihm eine bequeme Lebensweise, nein, er bediente sich seiner als Lehrer, hatte von ihm für die Kunst des Regierens vielen Nutzen, verkehrte häufig mit ihm, teilte ihm Geheimes mit und empfing von ihm die Richtschnur seines Handelns“. Dieser segensreiche Einfluſs des Johannes Mauropus, in Verbindung mit dem der drei anderen genannten Männer, machte sich damals besonders in der Richtung auf die Pflege der Wissenschaften geltend. Ihre vereinten Bemühungen führten zur Erneuerung der zuerst von Theodosius II gestifteten, dann allmählich herabgekommenen Akademie der Wissenschaften in Konstantinopel.

Es kann nicht meine Absicht sein, diese für die Pflege der Geisteswissenschaften und die Erhaltung der Überlieferungen des klassischen Altertums wichtigste Thatsache der byzantinischen Geschichte in ihrem Verlauf und ihrer Bedeutung nochmals zu schildern. Sathas hat davon in seinem *Πρόλογος* zum IV. Bande der Bibl. Gr. med. aevi S. 42—56 eine sehr anschauliche, besonders Psellos' Wirksamkeit berücksichtigende Darstellung gegeben, während Fischer in seinen „Studien zur byzantinischen Geschichte des 11. Jahrhunderts“ hauptsächlich die Thätigkeit und die Bedeutung des Xiphilinos für die Pflege und Entwickelung der byzantinischen Rechtswissenschaft allseitig in helles Licht gestellt hat. Nur weniges auf Johannes Mauropus Bezügliche sei kurz hervorgehoben.

Es war eine doppelte Strömung unter den Gebildeten in Byzanz vorhanden. Einige wollten nur die Erneuerung der juristischen Schule, andere eine Anstalt, in der die philosophischen Wissenschaften gepflegt würden. Der ersteren Mann war Xiphilinos, der letzteren Psellos, und das zwiespältige Feldgeschrei begann damals schon die beiden vertrauten Freunde einander zu entfremden. Noch war keine endgültige Entscheidung des Kaisers getroffen, da wurde Johannes Mauropus eines Tages durch einen kleinen Auflauf der Philosophenpartei in seinen stillen Forschungen gestört. „Sie zog“, wie Fischer dem aufschriftslosen Briefe 122 des Johannes entnahm, als dessen Empfänger er richtig Psellos erschloſs (a. a. O. S. 13 Anm. 7), „vor das Haus des als Lehrer ebenfalls berühmten Johannes Mauropus und bat ihn, beim Kaiser dahin zu wirken, daſs Psellos den Lehrstuhl für Philosophie erhalte. Das versprach der beim Kaiser einflufsreiche Mauropus auch zu thun und stellte sich dann, da man auch ihn mit zum Lehrer an der Hochschule haben wollte, dem Psellos für den Dienst an derselben zur Verfügung.“ Der Kaiser vereinigte beide Strömungen, Leiter der juristischen

Abteilung der Hochschule wurde Xiphilinos, der der philosophischen Psellos. An letzterer wirkte Johannes Mauropus als Lehrer (*μαΐστωρ*, wie die amtliche Bezeichnung lautete) mit, an ersterer Konstantinos Leichudes. Höchst erwünschten Aufschluſs gerade über diese Verhältnisse bei Neustiftung der Akademie verdanken wir einer Schrift des Johannes Mauropus, die früher zwar von Theodoros Balsamon (Epist. in Leunclavii Ius Gr.-Rom. I 471) angeführt war, erst jetzt aber in Lagardes Ausgabe (187, S. 195—202) uns vorliegt. Sie trägt die Aufschrift *Νεαρὰ ἐκφωνηθεῖσα παρὰ τοῦ φιλοχρίστου δεσπότου, κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μονομάχου, ἐπὶ τῇ ἀναδείξει καὶ προβολῇ τοῦ διδασκάλου τῶν νόμων*, d. h. des Johannes Xiphilinos[1]), und bietet uns eine Fülle lehrreicher Einzelheiten über die damaligen Rechtszustände in Konstantinopel, über Professoren und Studenten, über Gehalt und Tracht der Lehrer, über die juristische Bibliothek der neuen Stiftung u. a. Leider dauerte Mauropus' Wirksamkeit an der neuen Schule nicht lange, seine vieljährige Lehrerthätigkeit in Byzanz erfuhr plötzlich einen jähen Abschluſs.

Gfrörer macht in seinen „Byzantinischen Geschichten" einmal (III 403) die richtige Bemerkung: „Despotisch regierte Völker haben keine Geschichte, denn ihre Gebieter bekümmern sich weder um den Tadel, noch um den Beifall der Unterthanen, in welchen sie Sklaven, bloſse Steuermaschinen zu sehen gewohnt sind. Die byzantinischen Chronisten wissen daher nur von weltkundigen, äuſseren Begebenheiten zu erzählen, die man nicht verbergen konnte, weil sie vor den Augen vieler vorgingen." Dieser Fall liegt vor, wenn wir nach den Gründen fragen, die einen so plötzlichen Umschwung im Leben des Johannes

1) Auch wenn die Überschrift uns Johannes Mauropus nicht als Verfasser nennen würde, könnten wir es aus seinem 94. Gedicht (S. 50) *Εἰς τὴν τοῦ νομοφύλακος νεαράν* erschlieſsen:

Αὐτὸς σκοπήσας πρᾶγμα κοινῇ συμφέρον,
αὐτὸς βασιλεῖ τὸ σκοπηθὲν γνωρίσας,
αὐτός τε πείσας, αὐτός ἐστιν ὁ γράφων.

Das Zeugnis, welches Konstantinos Monomachos seinem ersten Rechtsgelehrten ausstellt, ist ein höchst ehrenvolles: *Ἡ βασιλεία ἡμῶν* — sagt er durch die Feder des Johannes Mauropus (S. 197, 8) — *. . . προθυμότερόν τε κεκίνηται πρὸς τὴν νομικὴν ἐπιμέλειαν, καὶ τὸ ἐλλείπειν ἔτι δοκοῦν τῷ καλῷ τῆς πολιτείας ῥυθμῷ παρ' ἑαυτῆς ἀποχρώντως ἀναπληροῖ, ἐξηγητὴν καὶ διδάσκαλον τοῖς νόμοις παρασχομένη Ἰωάννην τὸν λογιώτατον ἰλλούστριον, κριτὴν ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου καὶ ἐξάκτωρα, τὸν Ξιφιλῖνον ἐπίκλην, ὃς οὐκ ἀφανῶς οὐδ' ἀσήμως οὐδ' ἀμυδρῶς ἐπεδείξατο τὴν ἑαυτοῦ πολυμάθειαν, ἀλλὰ δημοσίᾳ καὶ φανερῶς ἐν αὐταῖς ταῖς τῶν πραγμάτων πείραις ἐξέλαμψεν, ὁμοίως μὲν ταῖς τῆς λογιότητος, ὁμοίως δὲ καὶ ταῖς τῆς τῶν νόμων εἰδήσεως τέχναις κεκοσμημένος, καὶ μηδὲν προτιμότερον μηδέποτε θέμενος τῶν ἡμετέρων κελεύσεων.*

Mauropus herbeiführten. Kein gleichzeitiger Schriftsteller meldet eine Silbe davon, am wenigsten natürlich Psellos. Wir sind auf Andeutungen bei ihm wie in den Schriften des Mauropus angewiesen. Und in diesen den wahren Grund scharfsinnig und richtig aufgefunden zu haben, ist das Verdienst Fischers.[1]) Der Schlüssel nämlich zu dem von nun an in vieler Hinsicht traurigen Geschick des Johannes Mauropus ist ein Gedicht desselben (96, S. 50) mit der Aufschrift *Ὅτε ἀπέστη τῆς συγγραφῆς τοῦ χρονογράφου.* Es lautet:

Der seiner Zeit Geschichte schrieb, er log noch nicht
Und sollte lügen wohl in dem, was übrig noch;
Da's denen so beliebt, die solches heifsen mich,
In deren Ruhmeshymnen schwelgend dieses Buch
Noch immer gar zu mangelhaft zu sprechen schien,
Denn Ekel vor dem Beifall kennt die Macht ja nicht.
Drum bleib' den Lobposaunen überlassen dies.
Doch dies Geschichtswerk soll nicht fürder schreiten mehr,
Denn nicht versteht es sich fürwahr auf Lügenspiel:
Ein Machtspruch ist's, der jetzt es lenkt aus seiner Bahn.
So ruht es denn so lange hier von seinem Lauf,
Bis seinen Weg es einer wieder laufen lehrt.

Was vordem dem Kaiser im Gespräche mit Johannes Mauropus tiefen Eindruck gemacht, ihn oft bestimmt hatte, der Stimme der Vernunft und des Rechts zu folgen, dessen Freimut, das war, sobald dieser es wagte, ihn schriftlich zu bethätigen, plötzlich für ihn zu einem furchtbaren Verbrechen geworden. Der Kaiser war entsetzt, als er sich in dem Geschichtswerke des Johannes den Spiegel des eigenen Lebens und der eigenen Handlungs- und Regierungsweise in völlig unverhüllter Wahrheitstreue vorgehalten sah. Das durfte niemand wagen in Byzanz. Dem kühnen Gelehrten wurde, wie mir der Ausdruck in seinem Gedichte (V. 10: *νόμος τε ταύτην ἐκ τροπῆς ἀποτρέπει*) unmittelbar zu beweisen scheint[2]), die Fortsetzung bezw. die Veröffentlichung seines Werkes kurz und bündig verboten: „ein Beweis", sagt Fischer, „dafs es in Byzanz eine strenge Censur gab, was, soviel ich sehe, zwar Gfrörer schon in seinen „Byzantinischen Geschichten" an verschiedenen Stellen als Vermutung ausgesprochen hatte, aber nicht strikt hatte beweisen können —, für die Wissenschaft jedenfalls ein Verlust, den man sehr beklagen mufs." Johannes Mauropus zerrifs das Werk, wie aus

1) In seinen zuvor genannten „Beiträgen zur histor. Kritik des Leon Diakonos und Michael Psellos" a. a. O. S. 366/367.

2) Berndt (a. a. O. S. 26) übersetzt: „Und dieser Grundsatz hält es auf im Siegeslauf." Das *ταύτην* kann nur auf *ἡ συγγραφή* (V. 8) bezogen werden und *νόμος* ist „Gesetz", hier dem Zusammenhange entsprechend packender ausgedrückt „Machtspruch".

dem von jenem weit entfernt (S. 26) stehenden 51. Gedicht (*Εἰς τὸν διαρρήξαντα τὸ οἰκεῖον χειρόγραφον*) mit Sicherheit geschlossen werden darf, und es bleibt für uns verloren, obschon der Verfasser, wie das folgende 52. Gedicht (S. 27) *Εἰς τὸ αὐτὸ χειρόγραφον, συγκολληθὲν πάλιν* zeigt, es für sich selbst wenigstens zu erhalten gesucht hat. Der Schluſs des 51. Gedichts führt uns nämlich auf das Geschichtswerk. In trüber Stimmung hat der Dichter sich selbst nach Habakuk 1, 8 einen grimmen arabischen Wolf genannt, der nicht, wie der Panther der Sage, nur das Bild eines Menschen, nein, seine eigne Schrift zerfleischt hat (V. 1—6), und er beschlieſst diesen Gedanken mit den Worten (V. 7—8):

Eins drum nur bleibt: Der Wunden Riſs, o göttlich Recht,
Die der Beklagte litt, nunmehr der Kläger fühl'!

Die Kränkung und das Verlangen nach Gerechtigkeit klingen aus der Anrede an Gott als den strafenden Richter (*θεία δίκη*) deutlich hervor. In berechtigtem Unmut spricht der Dichter den Wunsch aus, der Kläger (*ὁ γράψας*), d. h. der Kaiser möge den Schmerz des Risses, den der Beklagte (*ὁ γραφείς*), d. h. der Verfasser durch Zerreiſsen seines eigenen Werkes an sich erfahren, zur Strafe selber durchkosten.[1])

Der Kaiser hatte gesprochen: Mauropus muſste fort aus Byzanz, fort aus den Augen der allerhöchsten Majestät. Monomachos, wohl eingedenk dessen, was Johannes ihm wenigstens zwei Jahre lang gewesen, verbannte ihn nicht in irgend ein Kloster, sondern ernannte ihn — es war im Jahre 1046 — zum Erzbischof von Euchaïta oder Klaudiopolis in Bithynien, um die dortige verwahrloste Kirche zu heben und wieder emporzubringen. Das sah in den Augen der Welt sogar als eine hohe Beförderung aus, war aber für den ausschlieſslich dem Verkehr mit den groſsen Geistern des hellenischen Volkes, der Jugenderziehung, der Schriftstellerei und seinen Freunden lebenden Mauropus thatsächlich so gut wie eine Verbannung. Er selbst sah sie wenigstens so an. Muſste er sich doch nun auch von seinem Hause trennen, mit dem er, wie wir zuvor schon sahen, so innig sich verwachsen fühlte. Jetzt grüſste er die stille Stätte seiner edelsten, reinsten Freuden zum letzten Male:

. . . Es wendet mir das Herz im Leibe um — singt er, V. 18 ff. (B.) —
Zu dir die heiſse Liebe, trauten Umgangs Band;
Denn du, mein Haus, mir Amme warst und Nährerin,
Nur du allein mein Lehrer warst und Meister mir.

1) So meine ich erklären zu müssen. Berndt übersetzt:
Drum bleibt nur eins: den Riſs, o göttlich Strafgericht,
Den erst der Autor litt, der Schreiber dieses fühl'.

Jetzt mufs er flüchtig (*ἄπειμι φεύγων* V. 37) hinaus auf das wildbewegte Meer. Todesfurcht (*τελευτῆς φόβος* V. 35) schreckt den in der rauhen Wirklichkeit zaghaften (54, V. 96: *ἐγὼ δὲ δειλός εἰμι καὶ πρὸς ἄλλο τι*), von grofser Schwäche des Leibes heimgesuchten (92, V. 28—29) Mann, er sieht sich getrieben wie von dichtem Bremsenschwarm (V. 36: *οἷς ὡς μύωψιν ἀθρόον πεπληγμένος*): ein Ausdruck, mit welchem er wohl den Schwarm der schmeichlerischen Neider und Hofschranzen meint, denen es tiefinnerliches Ergötzen bereiten mochte, den unbequemen Mahner zu Tugend und Rechtschaffenheit endlich los zu sein. Doch nun, — die Wehmut dieses Abschiedes gemahnt an das bekannte sinnige Hebbelsche Gedicht „Das alte Haus“ und ehrt Mauropus als Menschen gleicherweise wie als Dichter — (V. 42 ff.)

Doch nun, wo fort ich segeln (*ἀπαίρειν*) mufs ins fremde Land (*εἰς ἀλλοτρίαν*),
Leb' wohl, ach tausendmal leb' wohl, mein rechter Platz,
Und doch mit heut'gem Tage fremder mir als je. — (V. 52 ff.)
Gehab dich wohl, recht wohl, du trautes Eckchen du,
Wo heimlich still bis jetzt mein Leben ich verlebt.
Auch ihr gehabt euch wohl, ihr braven Nachbarn mir,
Und schaut mir nicht des Weggangs wegen finster drein;
Denn Gottes Hand, die alles fest und mächtig fafst,
Sie bringt mit leichter Müh', was fern, einander nah,
Bis alle einst zum Richterspruch sie sammeln wird. (B.)

Dieser Gedanke an die göttliche Leitung ist es denn auch schliefslich, in welchem das mit seinem Geschick ringende Herz des Mannes Ruhe und Stille zu gewinnen sucht; ein Streben, dem er in seinem 93. Gedicht (*Μετὰ τὴν χειροτονίαν*) einen schönen, stellenweise ergreifenden dichterischen Ausdruck gegeben hat.

Geleiten wir jetzt Johannes Mauropus in seine Bischofsstadt Euchaïta. Viele und schwere, dem stillen Gelehrten bisher völlig unbekannte Geschäfte warteten hier seiner. Seine Antrittsrede ist uns erhalten, sie trägt die Aufschrift: *Προσφώνησις πρὸς τὸν ἐν Εὐχαΐτοις λαόν, ὅτε πρῶτον ἐπέστη τῇ ἐκκλησίᾳ* (184, S. 160—165). Wenn uns in dieser Rede (§ 2) eine glänzende Schilderung von der Hauptkirche in Euchaïta geboten wird, die der Redner nur von Hörensagen bisher gekannt zu haben bekennt, so ist zur Erklärung dieses Umstandes nicht mit Dreves an ein plötzliches Hervortauchen des Johannes Mauropus aus dem Dunkel irgend eines Klosters, wie er meint des Dreifaltigkeitsklosters in Chiliokomum, zu denken; auch nicht — wie die Darstellung auf S. 165 nahelegt — an die prächtige Kirche, welche Kaiser Johannes Tzimiskes nach seinem im Jahre 969 vor der Stadt über die Russen erfochtenen Siege über dem Grabe des als Beschützer und Siegverleiher verehrten hl. Theodoros des Älteren errichtete. Diese Kirche mufste

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

Johannes Mauropus kennen, da er, wie wir zuvor aus Psellos (V 142) gesehen, seine ersten Jugendjahre in der Stadt Euchaïta bei seinem bischöflichen Oheim zubrachte. Jenes Kennen der Hauptkirche von Euchaïta nur von Hörensagen findet in dem Umstande allein seine Erklärung, dafs Johannes über ein Menschenalter fern von der Heimat in Konstantinopel geweilt hatte, und dafs der Prachtbau der Kirche, zu deren Leiter Kaiser Monomachos den allzu freimütigen Geschichtschreiber bestimmt hatte, in dieser Zwischenzeit, vielleicht gar erst in den letzten Jahren aufgeführt war.

Johannes Mauropus empfand den Gegensatz zu der Königin der Städte, die er hatte verlassen müssen, die mit ihren Schätzen der Wissenschaft seinem Geiste nimmer versiegende Nahrung geboten, je länger je schmerzlicher. Zwar rühmt er in einem nicht lange nach seiner Ankunft an den Patriarchen Michael Kerullarios gerichteten Schreiben (163, S. 87/88) die seiner geistlichen Obhut anvertraute Bevölkerung als gebührend lenksam und wohlgezogen; aber das Land schildert er als über die Mafsen öde, schwach bevölkert, reizlos, baumlos, dürr, holzarm, schattenlos, ganz Wildnis und Vernachlässigung, nichts bietend, was der Rede wert wäre.[1]) Gleichwohl waltete Johannes treu und thatkräftig seines schweren bischöflichen Amtes. Psellos rühmt seine treffliche Verwaltung der Kirche von Euchaïta, die Verdienste, die er sich dort um den Aufschwung und die Hebung des Kirchengesanges erwarb (a. a. O. S. 156), den Schutz, den er der Stadt Euchaïta zu gewähren verstand, indem er gelegentlich Steuererlafs erwirkte, den Dynasten und Statthaltern in den Weg trat, Rücksicht bei den Richtern und kaiserliche Hülfe für die Kirche durchzusetzen wufste (S. 157). Trotz alledem konnte er sich dort nicht heimisch fühlen. Auf Rückkehr nach Konstantinopel waren darum alle seine Gedanken fort und fort gerichtet. Das geht besonders aus den von Psellos an ihn geschriebenen Briefen deutlich hervor. Dieser hat es offenbar auf sich genommen, des Freundes Sache überall zu vertreten und zunächst den Kaiser wieder umzustimmen, an den Mauropus selbst ein Schreiben richtete. Die von ihm anfänglich gerühmte Lenksamkeit und Friedfertigkeit der Leute von Euchaïta wich bald einer fast unbegreiflichen Feindseligkeit. Das hat Johannes seinem Freunde Psellos geklagt. Dieser hat, wie er an Johannes Mauropus schreibt (Br. 80, Psell. V 313), die Feinde zum Schweigen gebracht, so dafs der Kaiser selbst sich darüber

1) S. 88, 9: *περαιτέρω δὲ τούτων, ἐρημία χώρας πολλή, ἀοίκητος, ἄχαρις, ἄδενδρος, ἄχλοος, ἄξυλος, ἄσκιος, ἀγριότητος ὅλη καὶ ἀκηδίας μεστή, πολὺ καὶ τῆς φήμης καὶ τῆς δόξης ἐνδέουσα.*

wunderte. Vor allem aber hat Psellos diesen umgestimmt. Anstatt den gehässigen Anklägern des Johannes zu Willen zu sein, hat er über diesen sich rühmlich geäufsert (*εὐφημίας ἀφῆκε περὶ σοῦ ῥήματα μεστά*). Des Bischofs schönen und weisen Brief ist er oftmals durchgegangen und hat die Äufserungen desselben mit den früheren verglichen, und was ihm gröfser erschien, daraus hat Psellos Anlafs genommen, für den Freund zu werben (*κἀγώ σοι τὸ ὑπερέχον ἐμνηστευσάμην*). So ist das Mifsgeschick zum Guten ausgeschlagen. — Von Psellos' Bemühungen für den Freund zeugt noch ein andrer Brief (Psell. V 462. Br. 182: *Τῷ μητροπολίτῃ Εὐχαΐτων*). Der hohen Bildung, welche er Johannes Mauropus verdankt, und durch die er nach dem Zeugnis seiner Zeitgenossen diese überragt, sich stolz bewufst, gesteht Psellos dem Johannes, von ihm mit philosophischem Auge von den flüchtigen Erscheinungen hinweg auf den Grund der Dinge sehen gelernt zu haben. Wenn er zu ihm sich wendet, dann ist er — wohl eingedenk dessen, dafs Johannes auch das geringste Lob nicht leiden konnte — sprachlos und ängstlich; wenn er aber zu anderen über ihn redet, dann fliefst es ihm von den Lippen, dann füllt er aller Ohren, der Gelehrten und Ungelehrten, mit dem Lobe des Johannes, auch sorgt er dafür, dafs des Kaisers Ohren nicht taub gegen dies Lob bleiben (*μὴ δὲ τὰ βασιλέως ὦτα ἀνήκοα τῶν σῶν ἐπαίνων ποιούμενος* S. 464). — Der sich anschliefsende Brief des Psellos (183. *Τῷ αὐτῷ*. Psell. V 465) beleuchtet ferner die Verhältnisse, von denen wir reden. Er zeigt uns folgende Lage. Johannes ist jedenfalls über Psellos' Überschwenglichkeit ungehalten gewesen, er hat ihm gesagt, wie er Briefe schreiben soll, darum lenkt Psellos nunmehr ein. Er versichert dem Freunde und alten Lehrer, in allen Lagen, in der Einsamkeit, im Zusammensein mit Freunden, in Gesprächen mit dem Kaiser seines Freundschaftsbundes mit ihm und seiner Tugenden nicht vergessen zu haben. Um ihn nicht wieder zu erschrecken, will er an sich halten und so schreiben, wie er es wünscht. Was Psellos vorher in einem Schwalle hochtönender Worte verkündete, das läfst er jetzt mit der Stimme des dankbaren Herzens zu Gehör kommen. „Wisse drum", so sagt er am Schlufs des Briefes (S. 466), „du allein bist meiner Beredsamkeit Vater, bist Lehrmeister meiner Tüchtigkeit, wenn anders ich sie besitze, bist mir Führer zum Göttlichen, und nichts von alledem will ich dir vergessen. Freilich kann ich dir's nicht mit Schätzen vergelten, sondern nur mit meinen Reden, sei's den glatt vom Munde fliefsenden, sei's mit geschriebenen und kunstvoll gefafsten, möchtest du uns nur wieder gut sein und andren Sinnes werden, dich wendend von der Unerbittlichkeit und Heftigkeit."

Wir sehen aus diesen brieflichen Äufserungen, wie Mauropus, der selbst seine Unfähigkeit gesteht, Mifsgeschick tapfer zu ertragen (*τὸ καρτερεῖν γὰρ οὐκ ἐμὸν τἀναντία*. Ged. 48, 24), die Bitterkeit der Stimmung immer noch nicht hat verwinden können, wie es aber den unablässigen Bemühungen des gewandten Psellos gelungen ist, Kaiser Monomachos so weit anderen Sinnes zu machen, dafs er den Groll gegen den kühnen Geschichtschreiber hat fahren lassen. Aus diesem Umschwung der kaiserlichen Gesinnung schöpfte Mauropus den Mut, eigenmächtig nach Konstantinopel zurückzukehren und dort, so dürfen wir annehmen, seine Rückberufung aus Euchaïta persönlich zu betreiben. Er fand einen gnädigen Kaiser vor, und einen lebendigen Beweis seines Wohlwollens gab Monomachos dem Bischof dadurch, dafs er ihm sein altes Haus wiederschenkte. Es mochte ihm doch wohl bei ruhiger Überlegung eine zu grofse Härte darin gelegen zu haben scheinen, dafs er Johannes Mauropus, den unbegüterten Lehrer, genötigt hatte, sein einziges Besitztum, sein Haus, beim Abgang nach Euchaïta zu verkaufen. Er glaubte durch diese Schenkung eine bisher nicht gesühnte Schuld (*ἀσύγγνωστον χρέος* s. d. Folgende) wieder gut zu machen. Und gerade hierauf bezieht sich Johannes' 48. Gedicht (S. 26), mit dessen Inhalt Dreves (S. 163), wie wir zuvor gesehen, nichts anzufangen wufste. Jubelnd begrüfst der Dichter das teure Haus (*Ἔχω πάλιν σε καὶ βλέπω τὴν φιλτάτην*), in das ihn im Traume Christus bei der Hand wieder einführt, während in der lebendigen Wirklichkeit ein zweiter, der Kaiser, (V. 9 ff.)

> Der andre unter offenbarer Nötigung
> Von mir die Rückkehr in das alte Vaterhaus
> Mit Ernst als Schuld, die nicht gesühnt er, forderte,
> Bis wieder drin zu wohnen sie vermochten mich.
> So wohnend nun vom zweiten Wiederanbeginn,
> Nicht weifs ich es, bis wann und nicht, wie lange Zeit
> Des alten Hauses neuer Herr ich heifsen werd'.

Die letzten Verse lassen deutlich erkennen, wie ungewifs Johannes Mauropus trotz des offenen Beweises kaiserlicher Gnade noch über sein ferneres Schicksal ist.

Die Zeit, in welcher er wieder in die Hauptstadt zurückkehrte, war eine sehr ernste und unruhige. Leon Tornikios, ein edler Mann aus armenischem Fürstengeschlechte und mit Monomachos durch seine Gattin verwandt, war aus Iberien, wohin ihn der Kaiser infolge von Verdächtigungen, als trachte er nach dem Throne, von Adrianopel aus geschickt hatte, auf kaiserlichen Befehl zum Mönch geschoren, nach Konstantinopel zurückgebracht worden. Von hier hatten ihn seine Freunde heimlich entführt und, gestützt auf die unzufriedenen macedo-

nischen Legionen, im September 1047 in Adrianopel zum Kaiser ausgerufen.[1]) Leon zog drohend gegen die Hauptstadt heran, die wegen des armenischen Krieges fast gänzlich von Truppen entblöfst war. Die Macedonier lagerten im Westen der Stadt, wiederholte Ausfälle der schwachen, durch ein Aufgebot der Bürgerschaft verstärkten Besatzung wurden von Tornikios siegreich zurückgeschlagen. Der Sturm auf die Stadt stand nahe bevor. Mutlosigkeit und Entsetzen ergriff den Kaiser und die gesamte Einwohnerschaft, die aufserdem noch durch den Eintritt einer Sonnenfinsternis geängstigt wurden. Es war ein furchtbares Gottesgericht, das drohend über der Stadt hing. So sah es wenigstens Johannes Mauropus an. Mit dem Kaiser wieder versöhnt, glaubte er die Gelegenheit ergreifen zu müssen, in einer schwungvollen Rede — es ist Nr. 185: *Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Εὐχαΐτων εἰς τοὺς ἐκταράσσοντας φόβους καὶ τὰς γινομένας θεοσημείας*, S. 165—178 — als Bufsprediger vor das Volk zu treten. Und wie hat er diesem halsstarrigen und verkehrten Geschlecht ins Gewissen geredet! „Eine ehebrecherische Stadt“ — so lesen wir § 17 S. 169 — „beklagen die Propheten, wenn sie dieselbe ein Raubnest, einen Mörderversteck, ein ungehorsames Haus und dem ähnlich nennen. Unsere Stadt aber, diese Hauptstadt des Erdkreises, sage ich, diese Königin der Städte hat bereits einer der gottbegeisterten Sänger treffend eine Stadt des Gelächters genannt, ach, ich wünsche, dafs sie nun nicht auch eine Stadt der Thränen genannt werden möge. Wie das und aus welchem Grunde? Weil sie verlassen hat das Recht und hasset die Gerechtigkeit, weil aus ihren Strafsen nicht gewichen sind Wucher und List, nicht Meineid und Lüge, nicht Hochmut und Frevel und Verbrechen aller Art. Denn durch alle nur erdenkbare Schändlichkeit in Werken und Worten ist sie nachgerade das Urbild der Schlechtigkeit geworden für alle Städte und Länder des Erdkreises, indem sie ihnen in der Bosheit nicht minder den Rang abläuft wie in der sonstigen Pracht, indem sie wie von einer fernhin sichtbaren hohen Warte allen, die rings im Kreise ihr untergeordnet sind, den tödlichen Krankheitsstoff einträufelt.“ So hatte seit langem niemand in Byzanz geredet, niemand seit Menschengedenken es gewagt, so rückhaltslos und freimütig die Schäden des Volkslebens und der Regierungskreise aufzudecken und angesichts der drohenden Gefahren zu Umkehr und Bufse zu mahnen, wie Johannes Mauropus in jener seiner vielleicht wirkungsvollsten Rede aus dem September des Jahres 1047.

---

1) Eine genaue und anschauliche Vorstellung der Ereignisse giebt Gfrörer in seinen „Byzantinischen Geschichten“ III S. 451—464.

Das gefürchtete Strafgericht zog gnädig vorüber. Leon Tornikios, der die ihm entgegentretenden Streiter des Kaisers zu Paaren getrieben, unterliefs es, in die Stadt einzudringen, offenbar deshalb, „weil er Konstantinopel vor den Folgen eines nächtlichen Überfalles, d. h. allgemeiner Plünderung bewahren wollte".[1]) Diese Unterlassung ward für sein Unternehmen verhängnisvoll. Er hob die Belagerung der Hauptstadt auf und wandte sich westwärts gegen die nächsten Städte Thraciens und Macedoniens, von denen er mehrere in seine Gewalt brachte. Mit der erfolglosen Belagerung der von Batazes, einem dem Kaiser Monomachos treuergebenen Manne, verteidigten Stadt Rhaidestos ging kostbare Zeit verloren, während der das armenische Heer aus Asien herbeieilte. Tornikios' Streitkräfte waren schon zusammengeschmolzen. Ehe es noch zwischen beiden Heeren zum Kampfe kam, sah sich der Armenier von fast allen verlassen. Er floh in eine Kirche, ward aus derselben hervorgezogen, vor Konstantinos Monomachos geführt und auf dessen Befehl am 24. Dez. 1047 geblendet. So endete diese gefahrdrohende Empörung.

Johannes Mauropus hat alle diese Ereignisse in Konstantinopel mit erlebt und hielt dort[2]) unmittelbar nach Beseitigung des Empörers jene herrliche Dankrede, die uns (Nr. 186, S. 178—195) unter der Aufschrift überliefert ist: *Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Εὐχαΐτων χαριστήριος λόγος ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῆς τυραννίδος. ἐλέχθη δὲ μετὰ πέμπτην τῶν Χριστοῦ γεννῶν ἡμέραν* d. h. am 30. Dezember 1047. Die Rede steht der vorigen in künstlerischer Hinsicht keineswegs nach und bietet in ausgedehntem Mafse geschichtliche und politische Erörterungen, die es der Mühe verlohnen, dafs sie einmal gesondert untersucht und mit den sonstigen Quellen verglichen werden. Es wird sich dabei herausstellen, wie hohen geschichtlichen Wert der Bericht dieses Augenzeugen vor den anderen uns zu Gebote stehenden Quellen beanspruchen darf.

Bis zum Ende des Jahres 1047 war also Johannes Mauropus in Konstantinopel. Und doch war dort nicht seines Bleibens. Wie unsicher ihm der Aufenthalt in der Hauptstadt nach seiner Dauer selbst

1) Gfrörer, a. a. O. S. 457.

2) Ich verweise auf § 42 (S. 187): *Πολλὰ μὲν οὖν ἔγωγε πολλάκις ἐθαύμασα τῆς θείας κηδεμονίας, ἧς οὐκ ἐπ' ὀλίγοις οὐδ' ὀλιγάκις ἀπήλαυσεν αὕτη ἡ πόλις ἡ μεγάλη τε καὶ εὐρύχωρος καὶ ὁ ταύτης ἡγούμενος κατὰ θεοῦ βουλήν τε καὶ ψῆφον, ἐκ μεγάλων ῥυσθέντες παραδόξως κινδύνων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀνθρωπίνην ἐλπίδα διασωθέντες· οὔπω δὲ τοσοῦτον κατεπλάγην οὐδὲν ὡς τὴν τότε θαυματουργίαν, ἣν εἰκότως ἂν ὤκνησα καὶ θήσειν εἰς μέσον, εὐλαβηθεὶς τὸ ἀπίθανον, εἰ μὴ τὰς ὑμῶν πάντων ὄψεις συμφθεγγομένας εἶχον τῷ λόγῳ.*

erschien, das deutete er schon in der oben angeführten Stelle des zweiten Gedichtes auf sein Haus an. Er mufste wieder das Schiff besteigen, um nach Bithynien zurückzukehren. Der bisher nie ganz verwundene Schmerz der Trennung von der Königin der Städte erhielt jetzt neue Nahrung. Johannes fühlte sich von neuem unsäglich unglücklich. Vielleicht spiegelt sich dies in einem Briefe des Psellos an ihn (Brief 173. Psell. V 440). Dort empfiehlt der kaiserliche Günstling einen Greis dem Wohlwollen seines bischöflichen Freundes und knüpft an die Empfehlung, deren wohlwollende Berücksichtigung von seiten des Johannes ihm sicher ist, einen eigentümlichen Vergleich über ihre beiderseitige Lage. *Οὗτος μὲν οὖν* — sagt er — *ἔξει ὅ δὴ καὶ βεβούληται· ἐγὼ δέ σοι τοσοῦτον ἐρῶ περὶ ἐμαυτοῦ καὶ σοῦ· σὺ μὲν δυστυχεῖς, ἀλλὰ καὶ εὐτυχεῖς, ἐγὼ δὲ εὐτυχῶ, ἀλλὰ καὶ δυστυχῶ· ἔστι δὲ ὁ λόγος χρησμῷ μὲν ἐοικώς, οὐδαμῇ δὲ λοξός· δυστυχῶν γὰρ αὐτὸς τῶν ὧν ἴσμεν ὑπερορίαν καὶ περιφρόνησιν, εὐτυχεῖς τὴν τῆς λαχούσης σε προεδρίαν τε ἅμα καὶ προσεδρείαν· εὐτυχῶν δ' ἐγὼ τὸ τὴν ἐνεγκοῦσαν ἔχειν, ἀτυχῶ τὸ ἐν τῇ πατρίδι, κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον τὴν ἀτιμίαν ὑφίστασθαι.* Der Kaiser, dem Johannes Mauropus in den Stunden der Not und Gefahr mit seinem Rat und seinem Trost und der gewaltigen Macht seines Wortes so treu zur Seite gestanden hatte, mochte, durch Psellos von seiner Stimmung unterrichtet, selbst das Bedürfnis fühlen, das verwundete Gemüt des Bischofs von Euchaïta zu heilen und wiederaufzurichten. So liefs er denn den Psellos jenes schöne Enkomion auf Johannes Mauropus schreiben, aus dem zuvor schon so mancher Zug, so manche bezeichnende Einzelheit mitgeteilt ist. Der Schlufs ist es (S. 164 ff.), aus dem der eigentliche Zweck desselben hervorleuchtet. Psellos rückt da Johannes' bischöfliches Walten in Euchaïta unter den höheren Gesichtspunkt des göttlichen Willens. Der Christ, besonders der Priester, soll wuchern mit dem ihm anvertrauten Pfunde, er darf sich dem an ihn ergangenen Rufe nicht eigenmächtig entziehen, so lange er gesund ist, er darf die Herde nicht selbst zerstreuen, die er unter vieler Mühe und Arbeit gesammelt.[1]) — Dafs Psellos dieses Enkomion aber gerade damals verfafste, nachdem

---

1) *Ὥστ'* — sagt er — *εἰ μὲν εὖ ἔχων σώματος, ἐρρῶσθαι φράσας τοῖς πράγμασι, τὴν μετὰ τῶν πολλῶν ἐκκλίνεις διατρ·βήν, ἐντολὴν ἀθετεῖς καὶ νόμων καταφρονεῖς ἱερῶν· εἰ δ' ἀπηγόρευκέ σοι τὸ σῶμα πρὸς τοὺς ἐν τῇ ἀρχιεροσύνῃ καμάτους, οὐδεὶς λόγος σε ἀναγκάζει τῆς αὐτῆς ἔχεσθαι συντονίας . . . ἔπειτα καὶ οἷς πεποίηκας τἀναντία βεβούλευσαι· συναγαγὼν γὰρ διεσπαρμένον τὸ ποίμνιον, καὶ πολλοῖς καμάτοις καὶ πόνοις εἰς τὴν αὐτὴν μάνδραν εἰσαγαγών, εἶτα διασπείρειν ἐπιχειρεῖς καὶ διαιρεῖν τὸ συνημμένον, καὶ ἀπελαύνειν εἰς ὄρη καὶ ἐρημίας καὶ βάραθρα ἀφ' ὧν συνηγήοχας.*

Johannes Mauropus durch persönliches Erscheinen in Konstantinopel sich vergeblich bemüht hatte, dort für immer wieder festen Fufs zu fassen und er trotzdem unverrichteter Sache wieder hatte nach Euchaïta zurückkehren müssen, dafür sehe ich den Beweis in Psellos' Anfangsworten, in denen er seine Absicht kundgiebt, eine Rede zu richten *τῷ σοφῷ Ἰωάννῃ τῷ τῆς Εὐχαΐτων προκαθημένῳ λαμπρᾶς μητροπόλεως, οὐδὲν δὲ ἧττον καὶ οἰκιστῇ ταύτης.* Diese letzteren Worte beweisen in ihrer eigentümlichen Fassung, wie mir scheint, deutlich, dafs Johannes eben nicht mehr in Konstantinopel, sondern wieder in Euchaïta weilt, dafs er aber nichts desto weniger ein Bewohner der Hauptstadt genannt werden kann, weil er dort durch des Kaisers Gnade ein Haus besitzt, das er jederzeit beziehen kann, wenn ihn z. B. ein Befehl des Kaisers oder des Patriarchen, etwa zu einer Synode, dorthin ruft.[1])

Nur noch eine in Euchaïta gehaltene Rede liegt uns vor, die auf ein bestimmtes Zeitereignis, gleich den vorher erwähnten, Bezug nimmt. Es ist dies *Ἰωάννου τοῦ ἁγιωτάτου μητροπολίτου Εὐχαΐτων λόγος εἰς τὴν ἡμέραν τῆς μνήμης τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου καὶ τὴν νῦν γενομένην ἐπὶ τοῖς βαρβάροις θαυματουργίαν* (Nr. 182, S. 142—147). Sie enthält eine anschauliche Schilderung des von Norden über die Donau eingedrungenen tartarischen Volksstammes der Petschenegen und ihrer Besiegung unter ihrem Fürsten Tyrach bei Adrianopel im Jahre 1048. Auch diese Rede bedarf noch genauerer Untersuchung, deren Ergebnis eine wesentliche Bereicherung unserer aus Zonaras und Kedrenos, welche bei Gfrörer (Byz. Gesch. III 474—507) fast ausschliefslich zu Worte kommen, und Michael Attaleiates zu schöpfenden Kenntnisse darstellen dürfte.

Über das äufsere Leben des Johannes Mauropus ist nunmehr nur noch weniges zu sagen. Welches war seine Haltung in der Kirchenspaltungsfrage in den Jahren 1053 und 1054? Mit Michael Kerullarios dem Patriarchen und seinem Kaiser war Johannes in gleicher Weise befreundet. Mit Recht weist Dreves (S. 173) auf die aus seinen Schriften, besonders aus den an beide gerichteten Briefen sich ergebenden Thatsachen hin, dafs er wegen seines Freundschaftsverhältnisses zu beiden Anfeindungen zu erdulden, dafs er die Bildnisse beider in Euchaïta aufgestellt hatte, dafs er gegen beide sich wendende Schmähschriften strenge verurteilte. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dafs ihm das herrische Wesen des Patriarchen gerade in dieser Frage

1) Ich glaube, dafs diese meine Auslegung jener Anfangsworte des Enkomions gegen die Darstellung Fischers zeugt, der (a. a. O. S. 366) das Enkomion dem Eintreffen des auch dadurch nicht beschwichtigten Bischofs in Konstantinopel voraufgehen läfst.

wenig behagte, und dafs er, der Mann des Friedens, es vermied, ausgesprochen scharf Stellung zu nehmen. Fischer hat in seinen gründlichen Erörterungen über den Streit, der zu erneuter Trennung des Abend- und Morgenlandes führte, darauf aufmerksam gemacht, dafs „die Frage der kirchlichen Trennung im Grunde genommen weniger eine kirchliche als eine eminent politische" war (Studien S. 18), und dafs in politischen Dingen die Diener des Kaisers ganz auf dessen Seite standen. Und diese Parteistellung nimmt er daher mit Fug für die beiden Freunde Xiphilinos und Psellos in Anspruch.[1]) Wir werden sie auch für Johannes Mauropus annehmen dürfen. Dies scheint mir aus einem offenbar an den Patriarchen Michael Kerullarios (*τιμιώτατε φίλων καὶ ἀρχόντων ἐμοί*) gerichteten, auf die Kirchenstreitsverhältnisse bezüglichen Briefe des Mauropus zu folgen. Es ist Brief 49 (Nr. 148, S. 80). Derselbe beginnt: *Ὡς ἄπληστος σὺ τὴν ἀφ' ἡμῶν ἀπουσίαν, ἤτοι μίσει τῶν τῇδε, ἢ καὶ τῶν αὐτόθι φιλίᾳ· ὃ καὶ μᾶλλον ὑπονοοῦμεν· τίς γὰρ πρόφασις μίσους πρὸς ἄνδρας συμπολίτας ἡμᾶς καὶ λόγων κοινωνοὺς καὶ παιδεύσεως; ἀλλ' ἢ τὸ λεγόμενον, ὁ λωτὸς κατέχει τοὺς γευσαμένους, καὶ διὰ τοῦτο τῶν οἴκοι λήθη μακρὰ καὶ νόστου παντελὴς ἀμνηστία.* Der Patriarch kann nicht fertig werden über Johannes' Fernbleiben, er hätte ihn gern zur Stelle. Was ist der Grund? Entweder Hafs gegen die ihm zu Gebote stehenden Männer in Konstantinopel, oder Liebe zu den Leuten in Asien. Zu ersterem liegt keine Berechtigung vor, da er sich gegen seine, des Johannes Mauropus Mitbürger — hier wieder die Andeutung desselben zuvor aus Psellos erörterten Verhältnisses: Johannes, kraft seines Hausbesitzes zugleich Bürger von Konstantinopel — und Bildungsgenossen richtet. Aber warum ist dem Patriarchen wie den Lotos essenden Gefährten des Odysseus das Gedächtnis an die Leute der Heimat entschwunden? Möchte ihm doch der wieder ins Gedächtnis kommen, den Johannes in der gegenwärtigen Angelegenheit zu ihm sendet! *Πρὸς δ' οὖν τὸ παρὸν τὸν παρόντα σοι προσάγομεν ἀνθ' ἡμῶν, ἵνα γνῷς ἐν αὐτῷ τὸν σὸν Ἰωάννην, εἴ τις ἔτι σοι τοῦ φίλου φροντίς, ἐπειδήπερ κἀκεῖνος*

1) Vgl. besonders Psellos' Brief (207) an den Patriarchen. Ich gebe S. 512 inhaltlich nach Rhodius („Beiträge zur Lebensgeschichte und zu den Briefen des Psellos" Progr.-Nr. 541, Plauen i. V. 1892) wieder (S. 16): „Du trennst der Menschen Geschlechter und erregst nur Kummer und Herzeleid. In deiner starren Gottesverehrung ist dir alles andere nichtig und eitel; Kaiser mifsachtest du und aller weltlichen Gewalt leistest du Widerstand. Ich kann meinen monarchischen Sinn nicht verleugnen und das Homerische Wort nicht vergessen: Einer soll Herr sein, nur einer gebieten als König auf Erden; du aber bist demokratisch gesinnt und scheust dich nicht, mit Schwertesgewalt den Beweis zu führen, dafs Talar und Binde höher im Werte stehen, als Purpur und Diadem."

τὸν ἑαυτοῦ Μιχαήλ, τὸν πάντα καλόν φημι καὶ πᾶσιν ἠγαπημένον, ἐν αὐτῷ ἐπιγνώσεται, τῆς εἰς τοῦτον εὐνοίας, ἣ καὶ τὸ ἔμπαλιν — ἀλλ' ἀπείη τοῦτο τὸ ἔμπαλιν — εἰς ἐκεῖνον διαβαινούσης. Ich sehe in dem von Johannes Beauftragten seinen Freund Michael Psellos. Dieser stand mit Kerullarios damals aus dem Grunde nicht mehr auf gutem Fufse, weil er „die platonische Philosophie, die dem hierarchischen Machthaber ein Dorn im Auge war, mit Begeisterung und Erfolg verbreitete und als täglicher Gesellschafter des Kaisers einen den Plänen des Kerullarios entgegengesetzten Einfluſs auf den Kaiser ausübte".[1]) Er ist's, der Johannes' Ansichten dem Patriarchen gegenüber vertreten soll. Möchte doch dieser sein Wohlwollen auf jenen — oder besser gesagt, das frühere Wohlwollen (wir denken an die Zeit, wo Kerullarios seine Neffen zu dem trefflichen Lehrer Psellos in die Schule schickte, und an Psellos' Dankbrief (164) an den Patriarchen — übergehen lassen! Dafs Johannes sich von der Juli-Synode des Jahres 1054, welche des Patriarchen Maſsnahmen gegen Rom bekräftigen sollte, fernhielt, folgt aus dem Fehlen seiner Unterschrift unter den Verhandlungen. Dafs Dreves (S. 168) bei dem mitunterzeichneten Nikolaos, Metropolit von Euchania, Schwierigkeiten erhebt, indem er mit Berufung auf Zonaras (XVII 3 *τὴν Εὐχανίαν ἢ Εὐχαΐτων*) dagegen Verwahrung einlegt, dafs dies Euchania ja nicht für ein thrakisches, vom hellenopontischen Euchaïta verschiedenes angesehen werde, ist völlig unberechtigt. Es ist aus dem zuvor Dargelegten ohne weiteres klar, dafs jener Nikolaos Bischof des thrakischen Euchania ist, welches in dem von Kaiser Isaak Angelos etwa 1198 aufgestellten ordo ecclesiasticus als Bischofssitz unter der Nummer ξδ (*ἡ Εὐχάνεια*) in der Umgebung von Serrai (*νη. ὁ Σερρῶν*) und Ainos (*ξβ. ἡ Αἶνος*) erscheint.[2]) Der auf der vom Patriarchen Nikolaos 1092 abgehaltenen Synode genannte *ὁ Εὐχανείας Ἰωάννης* hat mit unserem Johannes Mauropus selbstverständlich nichts zu thun, er fällt aus dem für diesen zeitlich möglichen Lebensrahmen völlig heraus. Konstantinos Monomachos starb im November des Jahres 1054. Johannes hat dessen Tod erlebt, da sich unter seinen Gedichten (81, S. 39) eine Grabschrift auf den Kaiser findet.[3]) Nicht eben sehr lange darnach scheint Johannes selbst

1) Die Belegstellen bei Fischer a. a. O. S. 18, Anm. 2. Vgl. über Psellos als begeisterten Verehrer Platons meine Abhandlung „Zu Michael Psellos" in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXII S. 303 ff. bes. S. 310—323.

2) H. Gelzer, Analecta Byzantina (im Jenaer Vorlesungsverzeichnis, Winterhalbjahr 1891/92), S. 4.

3) Nach Neumann (a. a. O. Sp. 567) „behauptet Fabricius mit Unrecht, dafs in den Gedichten auch der Tod des Kaisers beklagt werde"; ihm sind die Gedichte

gestorben zu sein; erwähnt wird er wenigstens nach dieser Zeit nicht mehr.

Die letzten Jahre seines Lebens als Bischof von Euchaïta erfüllt nun noch eine rege schriftstellerische, besonders dichterische Thätigkeit. Auch in diesem Punkte gleicht er Gregorios von Nazianz. In jene Zeit fallen die kirchlichen Dichtungen, von denen zuvor die Rede war. Wenn er in den Aufschriften derselben vielfach als Mönch bezeichnet wird, der später Bischof von Euchaïta wurde, in einer von Dreves (S. 178, Anm. 3) mitgeteilten handschriftlichen Bemerkung in der Form *Ἰωάννης ὁ Εὐχαΐτων, ὁ καὶ Ἰωάννης μοναχὸς ὁ Μαυρόπους ὀνομαζόμενος*, so sehe ich in jenen nichts weiter als Vermutungen, für welche in dem uns bis jetzt bekannten Lebensrahmen des Johannes Mauropus kein Raum bleibt, in letzterer aber nicht die Zugehörigkeit zu irgend einem bestimmten Kloster, sondern die Bezeichnung für eine freiere Form mönchischen Lebens, die mit der bischöflichen Würde wohl verträglich war. Johannes, der begeisterte Verehrer und Nachahmer des Gregorios von Nazianz[1]), scheint auch hier seines Meisters Spuren gefolgt zu sein. Wie dieser davon überzeugt war, dafs man bei gänzlicher Zurückgezogenheit aus der Gesellschaft wohl in stiller Betrachtung göttlicher Dinge sich selbst und seiner Heiligung leben, aber dabei nicht zugleich dem Gemeinwesen, den Mitmenschen nützlich werden könne, und selbst mit der Stellung eines Bischofs der Reichshauptstadt gar wohl für seine Person schlichtes, mönchisches Wesen zu verbinden wufste, so wird es auch Johannes von Euchaïta gethan haben.

Trotzdem dürfte diese Erklärung jener obigen Aufschrift als nicht völlig ausreichend bezeichnet werden. Liefs Psellos schon in seinem Enkomion (S. 166) des Johannes Absicht durchblicken, wirklich ins Kloster zu treten, so scheint derselbe nach des Kaisers Monomachos

---

81—85 „Grabschriften für Königsgräber überhaupt, nicht für die des Monomachos". Ich kann diese Ansicht nicht teilen und erlaube mir mit Dreves (S. 69) zu fragen: „Sollte ein Byzantiner die dichterische Licenz so weit getrieben haben, seinen *Βασιλεὺς φιλόχριστος* durch eine poetische Fiktion unter die Erde zu bringen, um das Vergnügen zu haben ihm bei Lebzeiten eine Grabschrift zu dichten?"

1) Man beachte sein Urteil (Brief 18. 117, S. 61): *καὶ τίς γὰρ οὕτω σοφὸς τά τε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ὡς ὁ τοῦ θεοῦ καὶ ἐμὸς (οὐ γὰρ ὀκνήσω τοῦτο μεγαλαυχῆσαι) Γρηγόριος· ᾧ τὸ ζῆν οὐδὲν ἄλλο πλὴν γραφαί τε καὶ βίβλοι καὶ τὸ κατατρυφᾶν ἀεὶ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς καὶ γλυκύτητος* — dazu das Gedicht 29 (S. 14) *Εἰς τοὺς λόγους τοῦ Θεολόγου τοὺς μὴ ἀναγινωσκομένους* mit seinem schwungvollen, aus vertrautestem Umgang mit den Werken des Nazianzeners stammenden Hinweise auf diese:

Τίς ὁ θρασυνθεὶς πρῶτος εἰπεῖν τοὺς λόγους
ἥκιστα τούτους ἀναγινωσκομένους; u. s. w.

Tode, durch keine Rücksicht auf diesen mehr gebunden, seine Absicht verwirklicht zu haben. Im Jahre 1885 trat nämlich noch eine bisher unbekannte, von Papadopulos Kerameus in Konstantinopel herausgegebene Schrift des Johannes von Euchaïta ans Licht (vgl. Neumann a. a. O. Sp. 589/599), ein *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον καὶ θεοφόρον πατέρα ἡμῶν Βάραν.* Aus dessen Überschrift scheint zu folgen, dafs Johannes von Euchaïta seine Absicht, Mönch zu werden, thatsächlich ausgeführt hat. Er begegnet uns hier aber nicht, wie Dreves behauptete (S. 163), als Insasse des Dreifaltigkeitsklosters in Chiliokomum, sondern als Archidiakonus des Petraklosters, des Klosters Johannes des Täufers in Konstantinopel. Nun erhebt sich aber eine andere Schwierigkeit, die von Neumann nicht beachtet worden ist. Über das Petrakloster in Konstantinopel, eine Stiftung, die Ducange in seinem Kommentar zur Alexias (S. 249 der Pariser und S. 32 der Vened. Ausgabe) und in seiner Constantinopolis Christiana (Buch IV S. 102) eingehend behandelt hat, verdanken wir neuen, wertvollen Aufschlufs dem von Gelzer in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX S. 59—89 auf Grund eines Cod. Paris. 767 (früher 1829) des Fonds Grec der Nationalbibliothek veröffentlichten Enkomion des Kallistos, eines Zeitgenossen des Nikephoros Gregoras (1295—c. 1359), auf Johannes Nesteutes, der, aus Kappadokien stammend, das Kloster zur Zeit des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118) gründete, dessen Gemahlin Irene sogar für das neue Kloster die Kirche baute und eine Wasserleitung dahin führte. Auf den geschichtlich wichtigen Inhalt, die ansprechende Form und den beachtenswerten Gedankengehalt dieses tüchtigen Enkomions hat Gelzer (a. a. O. S. 60) hingewiesen. Unter den hervorragenden Männern des Klosters, die ihm zur Zierde gereichten, feiert Kallistos denselben Baras (a. a. O. S. 80), der in der obigen Überschrift genannt ist. Wenn Kallistos mit Bezug auf Baras sagt (S. 80, 18): *αὐτὸς δὲ μόνον οἶδε θεὸς ὁ τῶν καρδίων ἐξεταστὴς ἐπαξίως δοξάζειν τοὺς αὐτὸν δοξάζειν προῃρημένους*, so dürfte er bei letzteren auch Johannes von Euchaïta (Euchania) und sein Enkomion im Auge gehabt haben. Wir sind dann aber genötigt, von unserm Johannes, der schon in den fünfziger Jahren des 11. Jahrhunderts starb, abzusehen und an jenen Johannes von Euchania zu denken, der als *ὁ Εὐχανείας Ἰωάννης* nach Fabricius (Bibl. Graec. ed. Harl. VIII S. 627 vgl. Ius Graeco-Romanum III 215) an der unter dem Patriarchen Nikolaos 1092 abgehaltenen Synode teilnahm. Somit bleibt die Frage nach dem Mönchtum des Johannes von Euchaïta nach wie vor nicht völlig gelöst. Ich selbst glaube vorläufig über die zuvor gegebene Erklärung nicht hinausgehen zu dürfen. Oder sollte der Verfasser aller jener oben aufgeführten

kirchlichen Dichtungen überhaupt nicht der um die Mitte des 11. Jahrhunderts gestorbene Johannes Mauropus, sondern der am Ende des 11. Jahrhunderts als Archidiakonus des Petraklosters genannte Johannes von Euchaïta (Euchania) sein, so dafs der Fall ein ähnlicher wäre, wie der der beiden, durch ein Jahrhundert getrennten Bischöfe Nikolaos von Methone, über welche ich in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte (IX S. 570 ff.) und im Archiv für Geschichte der Philosophie (IX S. 243—250) gehandelt habe?

Werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick auf die Werke des Johannes Mauropus, die in ihren drei Bestandteilen, den Gedichten, Briefen und Reden wiederholt zu seinem Lebensabrifs herangezogen und in denselben verwebt wurden. Die bedeutendsten seiner Reden sind im Vorhergehenden angeführt und besprochen worden. Es bleiben noch acht Reden übrig, die wichtigen kirchlichen Gedenktagen in Euchaïta gewidmet sind: 1. (177, S. 95) *Εἰς τὴν σύναξιν τῶν ἁγίων ἀγγέλων*; 2. und 3. (179, S. 119. 180, S. 130) *Εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου*; 4. (181, S. 137) *Εἰς τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου*; 5. (183, S. 147) *Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*; 6. und 7. (188, S. 202. 189, S. 207) *Εἰς τὴν μνήμην τῆς Εὐσεβίας τῆς ἐν τοῖς Εὐχαΐτοις* und 8. (178, S. 106) *Εἰς τοὺς τρεῖς ἁγίους πατέρας καὶ διδασκάλους, Βασίλειον τὸν μέγαν, Γρηγόριον τὸν θεολόγον, καὶ Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον*. Diese letztere Rede ist sprachlich deswegen beachtenswert, weil sie in einer doppelten Fassung, einer kürzeren und einer erweiterten, überliefert ist. Die letztere liegt im Cod. Vatic. gr. 676 (C) vor, die erstere in einem Cod. Regin. (R). Die kürzere Fassung ist die ursprüngliche. Wie etwa die erweiterte entstanden zu denken ist, ob durch Überarbeitung des Johannes selbst, wie Studemund meint (Lag. S. 106, Anm.), oder anderswie, bedarf jedenfalls besonderer Untersuchung. Zu beachten wird dann der Umstand sein, wie die sonstige Überlieferung der Rede beschaffen ist. Erhalten ist sie noch im Cod. Vindob. CCIV an sechster Stelle von Bl. 217, S. 1 bis Bl. 229 z. E. und im Cod. Taurin. 116. c. V 7 (= B. III 31) an 46. Stelle.[1]) Und wie Sakkelion im *Πρόλογος* (ε′ Anm. 1) zu seiner Erstlingsausgabe von 48 in einer Patmischen Handschrift neu aufgefundenen Briefen des Theodoretos (*Ἀθήνῃσιν, Ἐκ τοῦ τυπογραφείου τῶν ἀδελφῶν Πέρρη.* 1885) mitteilt, ist dies Enkomion auf die drei Lehrer schon 1852 in Konstantinopel von den Pflegern der Schule in Chalke nach einer in der Bibliothek derselben

1) Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios (München 1892), S. 234.

befindlichen Handschrift herausgegeben worden und ist aufserdem in den Bibliotheken mehrerer Athosklöster (*τῆς Μ. Λαύρας, τοῦ Βατοπεδίου καὶ τοῦ Διονυσίου*) handschriftlich vorhanden. Die besonders starke handschriftliche Vervielfältigung dieser Rede wird jetzt erst verständlich, seitdem wir aus einer Bemerkung in Nikodemos' Synaxarion, auf welche Kerameus aufmerksam gemacht hat, wissen (Neumann a. a. O. Sp. 559), dafs Johannes von Euchaïta der Begründer des in der orthodoxen Kirche alljährlich gefeierten Festes des Chrysostomos, Basileios und Gregorios ist.

Die 77 uns überlieferten Briefe, von denen mehrfach die Rede war, zeigen uns Johannes Mauropus von der liebenswürdigsten Seite. Sein bescheidenes, liebevolles Wesen kommt da unmittelbar zu schönstem, auch der Form nach trefflichem Ausdruck. Frisch und lebendig ist die Darstellung, und gar mancherlei Fragen werden berührt und erörtert. Johannes zeigt sich in theologischen Dingen nicht minder gründlich bewandert wie in den Anschauungen und Überlieferungen des klassischen Altertums. Das Lob, das Psellos den Briefen des Mauropus in seinem Enkomion spendet, kommt denselben voll und ganz zu, Johannes' Briefe verdienen vor denen seiner Zeitgenossen, auch denen des Psellos, bei weitem den Vorzug. Noch viel mehr gilt dies von seinen Gedichten (99 an der Zahl), in denen er die Dichterlinge seiner Zeit um Haupteslänge überragt. Über alle möglichen Vorkommnisse des Lebens, besonders aber des religiösen Lebens, verbreiten sich diese Gedichte. Sie ziehen hervorragende Persönlichkeiten, Kunstwerke, Bauten, ja selbst das Rätsel[1]) in ihren Bereich und stammen zum gröfsten Teil wohl aus der glücklichen Zeit der stillen Gelehrtenthätigkeit des Johannes in Konstantinopel. Die Auswahl, welche A. Berndt in seiner oben angeführten Übersetzung getroffen, ist eine sehr geschickte. Er hat besonders diejenigen Gedichte berücksichtigt, welche einen klaren Einblick in das ganze Geistes- und Seelenleben des Dichters gewähren und daher hauptsächlich Selbstbetrachtungen, ferner eine Anzahl Gelegenheitsgedichte und nur zwei rein religiösen Inhalts in deutschem Gewande wiedergeben. Mauropus' Dichtungen verbinden mit der feinsten attischen Form meist eine wohlthuende Wärme der Empfindung, wofür die im Vorhergehenden mehrfach gegebenen Proben als Beispiele dienen können. Dafs Johannes mit tiefer Gelehrsamkeit

1) Gedicht 60 (S. 35) *Αἴνιγμα εἰς πλοῖον ὡς ἐξ ἑτέρου:*

Ein Landtier ist es, doch nur schwimmend findet sich's,
Beseelt, doch ohne Seele, atmend atemlos,
Hinkriecht es, schreitet, braucht sogar der Schwingen Kraft.
Merk' auf und staune! Und dann gieb die Lösung mir!

Zur griechischen und lateinischen Lexikographie aus jüdischen Quellen.

Verzeichnis derjenigen jüdischen Quellenwerke, die in dieser Schrift unter einem verkürzten Titel angeführt werden.

Az = Aboda zara = עבודה זרה.

Aboth di R. N. = Aboth di Rabbi Nathan, ed. Schechter, Vindobonae 1887.

b = babli.

bb = baba bathra = בבא בתרא (in T Kelim).

Bb = Baba bathra = בבא בתרא (im Talmud).

Berach = Berachoth = ברכות.

bk = baba kama = בבא קמא (in T Kelim).

Bk = Baba kama = בבא קמא (im Talmud).

bm = baba mezia = בבא מציעא (in T Kelim).

Bm = Baba mezia = בבא מציעא (im Talmud).

Chag = Chagiga = חגיגה.

Chull = Chullin = חולין.

Deut. r. = Deuteronomium rabba.

Echa r. = Echa (Threni) rabba.

Erub = Erubin = עירובין.

Esth. r. = Esther rabba.

Exod. r. = Exodus rabba.

Friedm. = Friedmann, Herausgeber der Midraschwerke Mechiltha, Sifre und Pesikta rabbathi.

Gen. r. = Genesis rabba.

Gitt = Gittin = גטין.

j = jeruschalmi.

Jebam = Jebamoth = יבמות.

Kethub = Kethuboth = כתובות.

Kidd. = Kidduschin = קידושין.

Kohel. r. = Koheleth rabba.

Lev. r. = Leviticus rabba.

M = Mischna.

Maas scheni = Maaser scheni = מעשר שני.

Mas. = Masecheth = מסכת.

Midr. = Midrasch.

Midr. ψ = Midrasch zu den Psalmen (ed. Buber).

Mk = Moed katan = מועד קטן.

Num. r. = Numeri rabba.

Ohol = Oholoth = אהלות.

Pesach = Pesachim = פסחים.

itomos. # 12752
lzer, Jagić,
PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
12752.